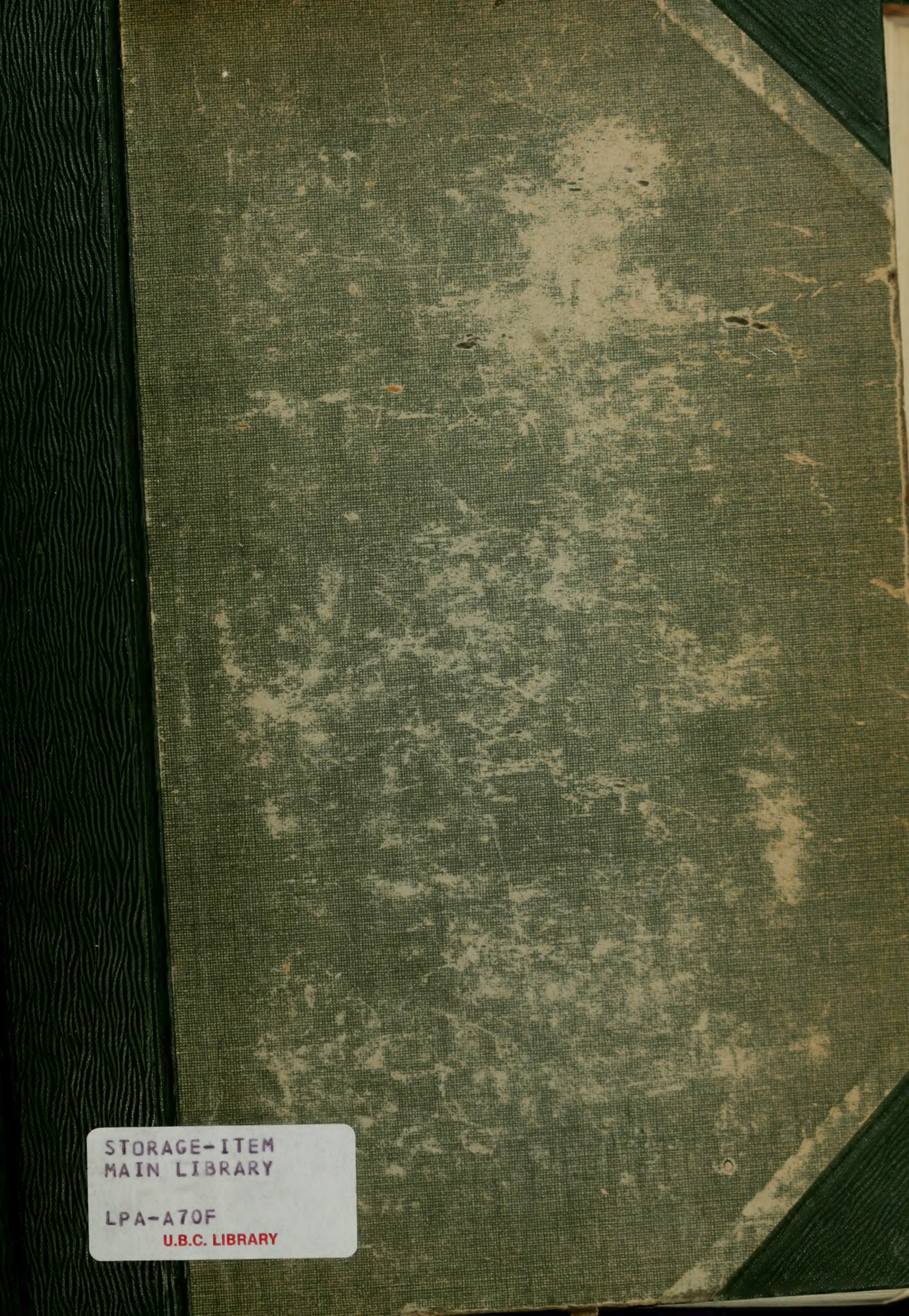

STORAGE-ITEM
MAIN LIBRARY
LPA-A70F
U.B.C. LIBRARY

Soziologie.

Soziologie.

Untersuchungen

über die

Formen der Vergesellschaftung.

Von

Georg Simmel.



Leipzig,

Verlag von Duncker & Humblot.

1908.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Vorwort.

Wenn eine Forschung gemäſs den legitimierten Erkenntniszwecken und Methoden einer bestehenden Wissenschaft verläuft, so bestimmt ihr dieser Zusammenhang von sich aus ihre Stelle; die Einführung in sie braucht das Recht auf eine solche nicht erst zu begründen, sondern nur das von vornherein begründete in Anspruch zu nehmen. Entbehrt eine Untersuchung indes derartiger Anknüpfungen, welche mindestens das Recht ihrer Fragestellung indiskutabel machen; findet die Linie, die sie durch die Erscheinungen legt, ihre Formel in keinem Bezirk anerkannter Untersuchungen vorgezeichnet — dann ist ersichtlich ihre Ortsbestimmung im System der Wissenschaften, die Erörterung ihrer Methoden und ihrer möglichen Fruchtbarkeiten eine neue und selbständige Aufgabe. Sie fordert ihre Lösung, statt in einem Vorwort, als den ersten Teil der Untersuchung selbst.

In dieser Lage befindet sich der hier unternommene Versuch, dem schwankenden Begriffe der Soziologie einen eindeutigen, von einem methodisch sicheren Problemgedanken beherrschten Inhalt zu geben. Die Forderung an den Leser, diese eine Fragestellung, wie das erste Kapitel sie entwickelt, ununterbrochen festzuhalten, — da sonst diese Seiten als eine Anhäufung zusammenhangsloser Tatsachen und Reflexionen erscheinen könnten, — ist das einzige, was dem Buche vorangestellt werden muſs.

Kapitelverzeichnis[1].

---

[1]) Jedes dieser Kapitel enthält vielerlei Erörterungen, die in mehr oder weniger weitem Abstand sein Titelproblem umgeben und, aufser der Beziehung zu diesem, relativ selbständige Beiträge zu dem Problem des Ganzen bilden. Die Endabsicht und methodische Struktur dieser Untersuchungen forderte ebenso ihre Aufteilung unter wenige Zentralbegriffe, wie eine grofse Latitüde der unter diesen abgehandelten Einzelfragen. Nur sehr unvollkommen decken deshalb die Kapitelüberschriften den Inhalt, den vielmehr erst das Materienverzeichnis am Schlufs des Bandes angibt.

Berichtigung.

Seite 26, Zeile 15 v. u. statt: die, nicht wie
lies: die nicht, wie.

Erstes Kapitel.

Das Problem der Soziologie.

Wenn es richtig ist, daſs das menschliche Erkennen sich aus praktischen Notwendigkeiten entwickelt hat, weil das Wissen des Wahren eine Waffe im Kampf ums Dasein ist, sowohl gegenüber dem auſsermenschlichen Sein wie in der Konkurrenz der Menschen untereinander — so ist es doch an diese Herkunft längst nicht mehr gebunden, und ist aus einem bloſsen Mittel für die Zwecke des Handelns selbst zu einem endgültigen Zwecke geworden. Dennoch hat das Erkennen, sogar in der selbstherrlichen Form der Wissenschaft, die Beziehungen zu den Interessen der Praxis nicht überall abgebrochen, wenn sie auch jetzt nicht als bloſse Erfolge der letzteren auftreten, sondern als Wechselwirkungen zweier, zu selbständigen Rechten bestehenden Reiche. Denn das wissenschaftliche Erkennen bietet sich nicht nur, in der Technik, der Verwirklichung äuſserer Willensziele dar, sondern auch, von der andern Seite her, setzt sich an die praktischen Zuständlichkeiten, innere wie äuſsere, das Bedürfnis theoretischer Einsicht an; manchmal tauchen neue Richtungen des Denkens auf, mit deren rein abstraktem Charakter dennoch nur die Interessen eines neuen Fühlens und Wollens sich in die Fragestellungen und Formen der Intellektualität hineinstrecken. So sind die Ansprüche, die die Wissenschaft der Soziologie zu erheben pflegt, die theoretische Fortsetzung und Abspiegelung der praktischen Macht, die im neunzehnten Jahrhundert die Massen gegenüber den Interessen des Individuums erlangt haben. Daſs aber das Bedeutungsgefühl und die Aufmerksamkeit, die die unteren Stände den höheren abzwangen, gerade von dem Begriff der »Gesellschaft« getragen ist, liegt daran, daſs vermöge der sozialen Distanz die ersteren den letzteren nicht nach ihren Individuen,

sondern nur als einheitliche Masse erscheinen und dafs eben diese Distanz beide in keiner andern prinzipiellen Hinsicht verbunden sein läfst, als dafs sie zusammen »eine Gesellschaft« bilden. Indem die Klassen, deren Wirksamkeit nicht in der wahrnehmbaren Bedeutung der Einzelnen, sondern in ihrem »Gesellschaft«-Sein liegt, das theoretische Bewufstsein — in Konsequenz der praktischen Machtverhältnisse — auf sich zogen, nahm das Denken auf einmal wahr, dafs überhaupt jede individuelle Erscheinung durch eine Unermefslichkeit von Einflüssen aus ihrem menschlichen Umgebungskreise bestimmt ist. Und dieser Gedanke gewann sozusagen rückwirkende Kraft: neben der gegenwärtigen erschien die vergangene Gesellschaft als die Substanz, die die einzelne Existenz bildete, wie das Meer die Wellen; hier schien der Boden gewonnen, aus dessen Kräften allein die besonderen Formen, zu denen er die Individuen bildete, erklärbar wurden. Diese Denkrichtung unterstützte der moderne Relativismus, die Neigung, das Einzelne und Substanzielle in Wechselwirkungen aufzulösen; das Individuum war nur der Ort, an dem sich soziale Fäden verknüpfen, die Persönlichkeit nur die besondere Art, auf die dies geschieht. Da man sich zum Bewufstsein brachte, dafs alles menschliche Tun innerhalb der Gesellschaft verläuft und keines sich ihrem Einflufs entziehen kann, so mufste alles, was nicht Wissenschaft von der äufseren Natur war, Wissenschaft von der Gesellschaft sein. Sie erschien als das allumfassende Gebiet, in dem sich Ethik wie Kulturgeschichte, Nationalökonomie wie Religionswissenschaft, Ästhetik wie Demographie, Politik wie Ethnologie zusammenfanden, da die Gegenstände dieser Wissenschaften sich in dem Rahmen der Gesellschaft realisierten: die Wissenschaft vom Menschen sei Wissenschaft von der Gesellschaft. Zu dieser Vorstellung der Soziologie als Wissenschaft von allem Menschlichen überhaupt trug bei, dafs sie eine neue Wissenschaft war und infolgedessen alle möglichen, sonst nicht recht unterzubringenden Probleme sich an sie herandrängten — wie ein neuerschlossenes Gebiet immer zuerst das Dorado von heimatlosen und entwurzelten Existenzen wird: die zuerst unvermeidliche Unbestimmtheit und Unverteidigtheit der Grenzen gewährt jedem das Recht, dort unterzukommen. Näher angesehen indefs, erzeugt dieses Zusammenwerfen aller bisherigen Wissensgebiete kein neues. Es bedeutet nur, dafs alle historischen, psychologischen, normativen Wissenschaften in einen grofsen Topf geschüttet werden und diesem das Etikett: Soziologie — aufgeheftet wird.

Damit wäre also nur ein neuer Name gewonnen, während alles, was er bezeichnet, in seinem Inhalt und seinen Verhältnissen schon feststeht oder innerhalb der bisherigen Forschungsprovinzen produziert wird. Die Tatsache, dafs das menschliche Denken und Handeln in der Gesellschaft und durch sie bestimmt vorgeht, macht die Soziologie so wenig zu der allumfassenden Wissenschaft von demselben, wie man Chemie, Botanik und Astronomie zu Inhalten der Psychologie machen kann, weil ihre Gegenstände doch schliefslich nur im menschlichen Bewufstsein wirklich werden und den Voraussetzungen desselben unterliegen.

Jenem Irrtum liegt eine zwar mifsverstandene, aber an sich sehr bedeutsame Tatsache zum Grunde. Die Einsicht: der Mensch sei in seinem ganzen Wesen und allen Äufserungen dadurch bestimmt, dafs er in Wechselwirkung mit andern Menschen lebt — mufs allerdings zu einer neuen Betrachtungsweise in allen sogenannten Geisteswissenschaften führen. Es ist jetzt nicht mehr möglich, die historischen Tatsachen im weitesten Sinne des Wortes, die Inhalte der Kultur, die Arten der Wirtschaft, die Normen der Sittlichkeit aus dem Einzelmenschen, seinem Verstande und seinen Interessen heraus zu erklären und, wo dies nicht gelingt, sogleich zu metaphysischen oder magischen Ursachen zu greifen. Man steht z. B. bezüglich der Sprache nicht mehr vor der Alternative, dafs sie entweder von genialen Individuen erfunden oder von Gott den Menschen gegeben ist; in die Religionsgebilde braucht sich nicht mehr die Erfindung schlauer Priester und die unmittelbare Offenbarung zu teilen usw. Vielmehr glauben wir jetzt die historischen Erscheinungen aus dem Wechselwirken und dem Zusammenwirken der Einzelnen zu verstehen, aus der Summierung und Sublimierung unzähliger Einzelbeiträge, aus der Verkörperung der sozialen Energien in Gebilden, die jenseits des Individuums stehen und sich entwickeln. Die Soziologie also, in ihrer Beziehung zu den bestehenden Wissenschaften, ist eine neue Methode, ein Hilfsmittel der Forschung, um den Erscheinungen aller jener Gebiete auf einem neuen Wege beizukommen. Damit verhält sie sich aber nicht wesentlich anders, als seinerzeit die Induktion, die als neues Forschungsprinzip in alle möglichen Wissenschaften eindrang, sich in jeder gleichsam akklimatisierte und ihr innerhalb der feststehenden Aufgaben zu neuen Lösungen verhalf. So wenig aber daraufhin Induktion eine besondere Wissenschaft oder gar eine allbefassende ist, so wenig ist

es, auf dieselben Momente hin, die Soziologie. So weit sie sich darauf stützt, dafs der Mensch als Gesellschaftswesen verstanden werden mufs und dafs die Gesellschaft der Träger alles historischen Geschehens ist, enthält sie kein Objekt, das nicht schon in einer der bestehenden Wissenschaften behandelt würde, sondern nur einen neuen Weg für alle diese, eine Methode der Wissenschaft, die gerade wegen ihrer Anwendbarkeit auf die Gesamtheit der Probleme nicht eine eigne Wissenschaft für sich ist.

Welches aber kann das eigne und neue Objekt sein, dessen Erforschung die Soziologie zu einer selbständigen und grenzbestimmten Wissenschaft macht? Es liegt auf der Hand, dafs zu dieser Legitimation ihrer als einer neuen Wissenschaft nicht die Entdeckung eines, seiner Existenz nach bisher unbekannten Gegenstandes gehört. Alles, was wir als Gegenstand schlechthin bezeichnen, ist ein Komplex von Bestimmungen und Beziehungen, deren jede, an einer Vielheit von Gegenständen aufgezeigt, zum Objekt einer besonderen Wissenschaft werden kann. Jede Wissenschaft beruht auf einer Abstraktion, indem sie die Ganzheit irgend welchen Dinges, die wir als einheitliche durch keine Wissenschaft erfassen können, nach je einer ihrer Seiten, von dem Gesichtspunkt je eines Begriffes aus, betrachtet. Der Totalität des Dinges und der Dinge gegenüber erwächst jede Wissenschaft durch arbeitsteilige Zerlegung jener in einzelne Qualitäten und Funktionen, nachdem ein Begriff aufgefunden ist, der diese letzteren herauszulösen und in all ihrem Vorkommen an den realen Dingen nach methodischen Zusammenhängen zu erfassen gestattet. So haben z. B. die linguistischen Tatsachen, die man jetzt als das Material der vergleichenden Sprachwissenschaft zusammenfafst, schon lange an wissenschaftlich behandelten Erscheinungen existiert; jene Sonderwissenschaft aber entstand mit der Entdeckung des Begriffes, unter dem dieselben, bisher an verschiedenen Sprachkomplexen auseinanderliegend, einheitlich zusammengehören und von speziellen Gesetzen geregelt werden. So könnte auch die Soziologie als besondere Wissenschaft ihr besonderes Objekt darin finden, dafs sie nur eine neue Linie durch Tatsachen legt, die als solche durchaus bekannt sind; nur dafs ihnen gegenüber eben der Begriff bisher nicht wirksam geworden wäre, der die auf jene Linie gehörige Seite dieser Tatsachen als eine ihnen allen gemeinsame und eine methodisch-wissenschaftliche Einheit bildende kenntlich macht. Den höchst komplizierten, unter einen

wissenschaftlichen Gesichtspunkt überhaupt nicht zusammengehenden Tatsachen der geschichtlichen Gesellschaft gegenüber erzeugen die Begriffe der Politik, der Wirtschaft, der Kultur usw. derartige Erkenntnisreihen, sei es, indem sie gewisse Teile jener Tatsachen, unter Ausscheidung oder nur akzidentellem Mitwirken der andern, zu einmaligen historischen Verläufen verknüpfen, sei es, dafs sie die Gruppierungen von Elementen kenntlich machen, die unabhängig von dem einzelnen Hier und Jetzt einen zeitlos notwendigen Zusammenhang enthalten. Soll es nun eine Soziologie als besondere Wissenschaft geben, so mufs demnach der Begriff der Gesellschaft als solcher, jenseits der äufseren Zusammenfassung jener Erscheinungen, die gesellschaftlich-geschichtlichen Gegebenheiten einer neuen Abstraktion und Zusammenordnung unterwerfen, derart, dafs gewisse, bisher nur in anderen und mannigfaltigen Verbindungen beachtete Bestimmungen derselben als zusammengehörig und deshalb als Objekte einer Wissenschaft erkannt werden.

Dieser Gesichtspunkt nun ergibt sich vermittels einer Analyse des Gesellschaftsbegriffes, die man als Unterscheidung zwischen Form und Inhalt der Gesellschaft bezeichnen kann — unter Betonung davon, dafs dies hier eigentlich nur ein Gleichnis ist, um den Gegensatz der zu scheidenden Elemente annähernd zu benennen; dieser Gegensatz wird in seinem einzigartigen Sinn unmittelbar erfafst werden müssen, ohne durch die sonstige Bedeutung dieser vorläufigen Namen präjudiziert zu werden. Ich gehe dabei von der weitesten, den Streit um Definitionen möglichst vermeidenden Vorstellung der Gesellschaft aus: dafs sie da existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten. Diese Wechselwirkung entsteht immer aus bestimmten Trieben heraus oder um bestimmter Zwecke willen. Erotische, religiöse oder blofs gesellige Triebe, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spieles wie des Erwerbes, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere bewirken es, dafs der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handeln, in eine Korrelation der Zustände mit andern tritt, d. h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt. Diese Wechselwirkungen bedeuten, dafs aus den individuellen Trägern jener veranlassenden Triebe und Zwecke eine Einheit, eben eine »Gesellschaft« wird. Denn Einheit im empirischen Sinn ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen: ein organischer Körper ist eine Einheit, weil seine Organe in

engerem Wechseltausch ihrer Energieen stehen, als mit irgend einem äuſseren Sein, ein Staat ist einer, weil unter seinen Bürgern das entsprechende Verhältnis gegenseitiger Einwirkungen besteht, ja, die Welt könnten wir nicht eine nennen, wenn nicht jeder ihrer Teile irgendwie jeden beeinfluſste, wenn irgendwo die, wie immer vermittelte, Gegenseitigkeit der Einwirkungen abgeschnitten wäre. Jene Einheit oder Vergesellschaftung kann, je nach der Art und Enge der Wechselwirkung, sehr verschiedene Grade haben — von der ephemeren Vereinigung zu einem Spaziergang bis zur Familie, von allen Verhältnissen »auf Kündigung« bis zu der Zusammengehörigkeit zu einem Staat, von dem flüchtigen Zusammen einer Hotelgesellschaft bis zu der innigen Verbundenheit einer mittelalterlichen Gilde. Ich bezeichne nun alles das, was in den Individuen, den unmittelbar konkreten Orten aller historischen Wirklichkeit, als Trieb, Interesse, Zweck, Neigung, psychische Zuständlichkeit und Bewegung derart vorhanden ist, daſs daraus oder daran die Wirkung auf andre und das Empfangen ihrer Wirkungen entsteht — dieses bezeichne ich als den Inhalt, gleichsam die Materie der Vergesellschaftung. An und für sich sind diese Stoffe, mit denen das Leben sich füllt, diese Motivierungen, die es treiben, noch nicht sozialen Wesens. Weder Hunger noch Liebe, weder Arbeit noch Religiosität, weder die Technik noch die Funktionen und Resultate der Intelligenz bedeuten, wie sie unmittelbar und ihrem reinen Sinne nach gegeben sind, schon Vergesellschaftung; vielmehr, sie bilden diese erst, indem sie das isolierte Nebeneinander der Individuen zu bestimmten Formen des Miteinander und Füreinander gestalten, die unter den allgemeinen Begriff der Wechselwirkung gehören. Die Vergesellschaftung ist also die, in unzähligen verschiedenen Arten sich verwirklichende Form, in der die Individuen auf Grund jener — sinnlichen oder idealen, momentanen oder dauernden, bewuſsten oder unbewuſsten, kausal treibenden oder teleologisch ziehenden — Interessen zu einer Einheit zusammenwachsen und innerhalb deren diese Interessen sich verwirklichen.

In jeder vorliegenden sozialen Erscheinung bilden Inhalt und gesellschaftliche Form eine einheitliche Realität, eine soziale Form kann so wenig eine von jedem Inhalt gelöste Existenz gewinnen, wie eine räumliche Form ohne eine Materie bestehen kann, deren Form sie ist. Dies vielmehr sind die in der Wirklichkeit untrennbaren Elemente jedes sozialen Seins und Geschehens: ein Interesse, Zweck,

Motiv und eine Form oder Art der Wechselwirkung unter den Individuen, durch die oder in deren Gestalt jener Inhalt gesellschaftliche Wirklichkeit erlangt.

Was nun die »Gesellschaft«, in jedem bisher gültigen Sinne des Wortes, eben zur Gesellschaft macht, das sind ersichtlich die so angedeuteten Arten der Wechselwirkung. Irgend eine Anzahl von Menschen wird nicht dadurch zur Gesellschaft, daſs in jedem für sich irgend ein sachlich bestimmter oder ihn individuell bewegender Lebensinhalt besteht; sondern erst, wenn die Lebendigkeit dieser Inhalte die Form der gegenseitigen Beeinflussung gewinnt, wenn eine Wirkung von einem auf das andere — unmittelbar oder durch ein Drittes vermittelt — stattfindet, ist aus dem bloſs räumlichen Nebeneinander oder auch zeitlichen Nacheinander der Menschen eine Gesellschaft geworden. Soll es also eine Wissenschaft geben, deren Gegenstand die Gesellschaft und nichts andres ist, so kann sie nur diese Wechselwirkungen, diese Arten und Formen der Vergesellschaftung untersuchen wollen. Denn alles andre, was sich sonst noch innerhalb der »Gesellschaft« findet, durch sie und in ihrem Rahmen realisiert wird, ist nicht Gesellschaft selbst, sondern nur ein Inhalt, der sich diese Form oder den sich diese Form der Koexistenz anbildet und der freilich erst mit ihr zusammen das reale Gebilde, das »Gesellschaft« im weiteren und üblichen Sinne heiſst, zustande bringt. Daſs dieses beides, in der Wirklichkeit untrennbar Vereinte, in der wissenschaftlichen Abstraktion getrennt werde, daſs die Formen der Wechselwirkung oder Vergesellschaftung, in gedanklicher Ablösung von den Inhalten, die durch sie erst zu gesellschaftlichen werden, zusammengefaſst und einem einheitlichen wissenschaftlichen Gesichtspunkt methodisch unterstellt werden — dies scheint mir die einzige und die ganze Möglichkeit einer speziellen Wissenschaft von der Gesellschaft als solcher zu begründen. Mit ihr erst wären die Tatsachen, die wir als die gesellschaftlich-historische Realität bezeichnen, wirklich auf die Ebene des bloſs Gesellschaftlichen projiziert.

Nun mögen derartige Abstraktionen, die allein aus der Komplexität oder auch der Einheit der Wirklichkeit Wissenschaft zustande bringen, noch so sehr aus den inneren Bedürfnissen des Erkennens heraus gefordert sein: irgend eine Legitimation für sie muſs doch in der Struktur der Objektivität selbst liegen; denn nur in irgend einer funktionellen Beziehung zur Tatsächlichkeit kann der Schutz gegen unfruchtbare

Fragestellungen, gegen einen Zufallscharakter der wissenschaftlichen Begriffsbildung liegen. So irrig ein naiver Naturalismus das Gegebene schon die analytischen oder synthetischen Anordnungen, durch die es zum Inhalt einer Wissenschaft wird, enthalten läſst, so sind doch die Bestimmungen, die es tatsächlich besitzt, jenen Anordnungen mehr oder weniger fügsam — wie etwa ein Porträt die natürliche menschliche Erscheinung grundsätzlich umgestaltet, und dennoch die eine für dieses ihr ganz wurzelfremde Gebilde eine gröſsere Chance besitzt als die andere; woran dann das bessere oder schlechtere Recht jener wissenschaftlichen Probleme und Methoden meſsbar ist. So wird nun das Recht, die historisch-gesellschaftlichen Erscheinungen der Analyse nach Formen und Inhalten zu unterwerfen und die ersteren zu einer Synthese zu bringen, auf zwei Bedingungen ruhen, die nur von den Tatsachen aus verifiziert werden können. Es muſs sich einerseits finden, daſs die gleiche Form der Vergesellschaftung an ganz verschiedenem Inhalt, für ganz verschiedene Zwecke auftritt, und umgekehrt, daſs das gleiche inhaltliche Interesse sich in ganz verschiedene Formen der Vergesellschaftung als seine Träger oder Verwirklichungsarten kleidet — wie sich die gleichen geometrischen Formen an den verschiedensten Materien finden und die gleiche Materie sich in den verschiedensten Raumformen darstellt, oder wie das Entsprechende zwischen den logischen Formen und den materialen Erkenntnisinhalten statt hat.

Beides ist aber als Tatsache unleugbar. An gesellschaftlichen Gruppen, welche ihren Zwecken und ihrer ganzen Bedeutung nach die denkbar verschiedensten sind, finden wir dennoch die gleichen formalen Verhaltungsweisen der Individuen zu einander. Über- und Unterordnung, Konkurrenz, Nachahmung, Arbeitsteilung, Parteibildung, Vertretung, Gleichzeitigkeit des Zusammenschlusses nach innen und des Abschlusses nach auſsen und unzähliges Ähnliches findet sich an einer staatlichen Gesellschaft wie an einer Religionsgemeinde, an einer Verschwörerbande wie an einer Wirtschaftsgenossenschaft, an einer Kunstschule wie an einer Familie. So mannigfaltig auch die Interessen sind, aus denen es überhaupt zu diesen Vergesellschaftungen kommt — die Formen, in denen sie sich vollziehen, können dennoch die gleichen sein. Und nun andrerseits: das inhaltlich gleiche Interesse kann sich in sehr verschiedenartig geformten Vergesellschaftungen darstellen, z. B. das wirtschaftliche Interesse realisiert sich ebenso

durch Konkurrenz wie durch planmäfsige Organisation der Produzenten, bald durch Abschlufs gegen andre Wirtschaftsgruppen, bald durch Anschlufs an sie; die religiösen Lebensinhalte fordern, inhaltlich die identischen bleibend, einmal eine freiheitliche, ein andermal eine zentralistische Gemeinschaftsform; die Interessen, die den Beziehungen der Geschlechter zum Grunde liegen, befriedigen sich in der kaum übersehbaren Mannigfaltigkeit der Familienformen; das pädagogische Interesse führt bald zu einer liberalen, bald zu einer despotischen Verhältnisform des Lehrers zu den Schülern, bald zu individualistischen Wechselwirkungen zwischen dem Lehrer und dem einzelnen Schüler, bald zu mehr kollektivistischen zwischen jenem und der Gesamtheit der Schüler. Wie also die Form die identische sein kann, in der die divergentesten Inhalte sich vollziehen, so kann der Stoff beharren, während das Miteinander der Individuen, das ihn trägt, sich in einer Mannigfaltigkeit von Formen bewegt; wodurch denn die Tatsachen, obgleich in ihrer Gegebenheit Stoff und Form eine unlösbare Einheit des sozialen Lebens ausmachen, eben jene Legitimation des soziologischen Problems leisten, das die Feststellung, systematische Ordnung, psychologische Begründung und historische Entwicklung der reinen Formen der Vergesellschaftung fordert.

Dieses Problem ist dem Verfahren, nach dem die bisherigen einzelnen Sozialwissenschaften kreiert worden sind, direkt entgegengesetzt. Denn die Arbeitsteilung unter diesen wurde durchaus von der Verschiedenheit der Inhalte bestimmt. Nationalökonomie wie die Systematik der kirchlichen Organisationen, Geschichte des Schulwesens wie der Sitten, Politik wie die Theorien des sexuellen Lebens usw. haben das Gebiet der sozialen Erscheinungen unter sich aufgeteilt, so dafs eine Soziologie, die die Totalität dieser Erscheinungen, mit ihrer Ineinsbildung von Form und Inhalt, umfassen wollte, sich als nichts anderes ergeben konnte, denn als eine Zusammenfassung jener Wissenschaften. So lange die Linien, die wir durch die historische Wirklichkeit ziehen, um sie in gesonderte Forschungsgebiete zu zerlegen, nur diejenigen Punkte verbinden, die gleiche Interesseninhalte aufzeigen — so lange gewährt diese Wirklichkeit einer besonderen Soziologie keinen Platz; es bedarf vielmehr einer Linie, die, alle bisher gezogenen durchquerend, die reine Tatsache der Vergesellschaftung, ihren mannigfaltigen Gestaltungen nach, von ihrer Verbindung mit den divergentesten Inhalten löst und als ein Sondergebiet konstituiert.

Sie wird dadurch eine Spezialwissenschaft in demselben Sinn, — bei allen selbstverständlichen Unterschieden der Methode und der Resultate — in dem Erkenntnistheorie eine solche geworden ist, indem sie die Kategorien oder Funktionen des Erkennens als solchen aus der Vielheit der Erkenntnisse einzelner Dinge abstrahiert hat. Sie gehört zu dem Typus von Wissenschaften, deren spezialistischer Charakter nicht darin liegt, dafs ihr Gegenstand mit andern zusammen unter einen höheren Gesamtbegriff gehörte (wie klassische Philologie und Germanistik, oder Optik und Akustik), sondern darin, dafs sie ein Gesamtgebiet von Gegenständen unter einen besonderen Gesichtspunkt rückt. Nicht ihr Objekt, sondern ihre Betrachtungsweise, die besondre, von ihr vollzogene Abstraktion differenziert sie von den übrigen historisch-sozialen Wissenschaften.

Der Begriff der Gesellschaft deckt zwei, für die wissenschaftliche Behandlung streng auseinander zu haltende Bedeutungen. Sie ist einmal der Komplex vergesellschafteter Individuen, das gesellschaftlich geformte Menschenmaterial, wie es die ganze historische Wirklichkeit ausmacht. Dann aber ist »Gesellschaft« auch die Summe jener Beziehungsformen, vermöge deren aus den Individuen eben die Gesellschaft im ersten Sinne wird. So bezeichnet man als »Kugel« einmal eine bestimmt geformte Materie, dann aber auch, im mathematischen Sinne, die blofse Gestalt oder Form, vermöge welcher aus blofser Materie die Kugel im ersten Sinne wird. Wenn man von Gesellschaftswissenschaften jener ersteren Bedeutung nach spricht, so ist ihr Objekt alles, was in und mit der Gesellschaft vorgeht; Gesellschaftswissenschaft im zweiten Sinne hat die Kräfte, Beziehungen und Formen zum Gegenstand, durch die die Menschen sich vergesellschaften, die also, in selbständiger Darstellung, die »Gesellschaft« sensu strictissimo ausmachen — was selbstverständlich durch den Umstand nicht alteriert wird, dafs der Inhalt der Vergesellschaftung, die speziellen Modifikationen ihres materiellen Zweckes und Interesses oft oder immer über ihre spezielle Formung entscheiden. Ganz irrig wäre hier der Einwand, dafs alle diese Formen: Hierarchien und Korporationen, Konkurrenzen und Eheformen, Freundschaften und gesellige Sitten, Ein- und Vielherrschaften — doch nur konstellative Ereignisse in schon bestehenden Gesellschaften seien: wäre nicht schon eine Gesellschaft vorhanden, so fehlte die Voraussetzung und die Gelegenheit, solche Formen aufkommen zu lassen. Diese Vorstellung entsteht daraufhin,

daſs in jeder uns bekannten Gesellschaft eine groſse Anzahl derartiger Verbindungs- d. h. Vergesellschaftsformen wirksam sind. Wenn also selbst eine einzelne fortfiele, so würde noch immer »Gesellschaft« übrig bleiben, so daſs es von jeder einzelnen allerdings scheinen kann, sie käme zu einer schon fertigen Gesellschaft hinzu oder entstünde innerhalb einer solchen. Wenn man sich aber alle diese einzelnen wegdenkt, so bleibt keine Gesellschaft mehr übrig. Erst indem derartige Wechselbeziehungen, durch gewisse Motive und Interessen hervorgerufen, wirksam werden, entsteht Gesellschaft; so sehr also freilich die Geschichte und die Gesetze der so erwachsenden Gesamtgebilde Sache der Gesellschaftswissenschaft im weiteren Sinne ist, so bleibt, da diese schon in die einzelnen sozialen Wissenschaften auseinander gegangen ist, für eine Soziologie im engeren Sinne, in dem, der eine besondere Aufgabe stellt, nur noch die Betrachtung der abstrahierten Formen übrig, die nicht sowohl die Vergesellschaftung bewirken, als vielmehr die Vergesellschaftung sind; Gesellschaft in dem Sinne, den die Soziologie verwenden kann, ist dann entweder der abstrakte Allgemeinbegriff für diese Formen, die Gattung, deren Arten sie sind, oder die jeweilig wirksame Summe derselben. Es folgt weiterhin aus diesem Begriff, daſs eine gegebene Anzahl von Individuen in gröſserem oder geringerem Grade Gesellschaft sein kann: mit jedem neuen Aufwachsen synthetischer Gestaltungen, jeder Bildung von Parteigruppen, jeder Vereinigung zu gemeinsamem Werk oder in gemeinsamem Fühlen und Denken, jeder entschiedneren Verteilung von Dienen und Herrschen, jeder gemeinsamen Mahlzeit, jedem Sich-Schmücken für die andern wird eben dieselbe Gruppe mehr »Gesellschaft«, als sie es vorher war. Es gibt niemals schlechthin Gesellschaft, derart, daſs unter ihrer Voraussetzung sich nun jene einzelnen Verbindungsphänomene bildeten; denn es gibt keine Wechselwirkung schlechthin, sondern besondere Arten derselben, mit deren Auftreten eben Gesellschaft da ist und die weder die Ursache noch die Folge dieser, sondern schon unmittelbar sie selbst sind. Nur die unabsehbare Fülle und Verschiedenheit, mit der sie in jedem Augenblick wirksam sind, hat dem Allgemeinbegriff Gesellschaft eine scheinbar selbständige historische Realität verschafft. Vielleicht liegt in dieser Hypostasierung einer bloſsen Abstraktion die Ursache für die eigentümliche Verblasenheit und Unsicherheit, die diesem Begriff und den bisherigen Verhandlungen der allgemeinen Soziologie anhaftete —

wie man mit dem Begriff des Lebens nicht recht vorwärts kam, so lange die Wissenschaft ihn als ein einheitliches Phänomen von unmittelbarer Realität ansah. Erst als die einzelnen Prozesse innerhalb der Organismen, deren Summe oder Verwebung das Leben ist, untersucht wurden, erst als erkannt wurde, dafs das Leben nur in diesen besonderen Vorgängen an und zwischen den Organen und Zellen besteht, gewann die Wissenschaft vom Leben ihren festen Boden.

Es dürfte erst auf diese Weise erfafst werden, was an der Gesellschaft wirklich »Gesellschaft« ist, wie erst die Geometrie bestimmt, was an den räumlichen Dingen wirklich ihre Räumlichkeit ist. Soziologie als Lehre von dem Gesellschaft-Sein der Menschheit, die auch in unzähligen andern Hinsichten noch Wissenschaftsobjekt sein kann, verhält sich also zu den übrigen Spezialwissenschaften, wie sich zu den physikalisch-chemischen Wissenschaften von der Materie die Geometrie verhält: sie betrachtet die Form, durch die Materie überhaupt zu empirischen Körpern wird — die Form, welche freilich für sich allein nur in der Abstraktion existiert, grade wie die Formen der Vergesellschaftung. Sowohl Geometrie wie Soziologie überlassen die Erforschung der Inhalte, die sich in ihren Formen darstellen, oder der Totalerscheinungen, deren blofse Form sie betrachten, andern Wissenschaften. — Es bedarf kaum der Erwähnung, dafs diese Analogie mit der Geometrie durchaus nicht weiter reicht, als bis zu der hier durch sie versuchten Verdeutlichung des prinzipiellen Problems der Soziologie. Vor allem hat die Geometrie den Vorteil, auf ihrem Gebiet äufserst einfache Gebilde vorzufinden, in welche die komplizierteren Figuren aufgelöst werden können; deshalb ist aus verhältnismäfsig wenigen Grundbestimmungen der ganze Umkreis möglicher Gestaltungen zu konstruieren. Gegenüber den Formen der Vergesellschaftung ist eine auch nur annähernde Auflösung in einfache Elemente für absehbare Zeit nicht zu erhoffen. Die Folge davon ist, dafs die soziologischen Formen, wenn sie einigermafsen bestimmte sein sollen, nur für einen relativ geringen Umkreis von Erscheinungen gelten. Wenn man also auch z. B. sagt, dafs Über- und Unterordnung eine Formung ist, die sich fast in jeder menschlichen Vergesellschaftung findet, so ist mit dieser allgemeinen Erkenntnis wenig gewonnen. Es bedarf vielmehr des Eingehens auf die einzelnen Arten der Über- und Unterordnung, auf die speziellen Formen ihrer Verwirklichung, die nun in dem Mafse ihrer Bestimmtheit natürlich an Umfang ihrer Gültigkeit verlieren.

Wenn die Alternative, vor die man jetzt jede Wissenschaft zu stellen pflegt: ob sie auf die Auffindung zeitlos gültiger Gesetze oder auf die Darstellung und das Begreiflichmachen einmaliger, historisch-realer Verläufe geht — jedenfalls doch unzählige Vermittlungserscheinungen innerhalb des tatsächlichen Wissenschaftsbetriebes nicht ausschliefst, so wird der hier festgestellte Problembegriff von der Notwendigkeit dieser Entscheidung von vornherein nicht berührt. Dieses aus der Wirklichkeit heraus abstrahierte Objekt läfst sich einerseits auf die Gesetzlichkeiten hin ansehen, die, rein in der sachlichen Struktur der Elemente gelegen, sich gegen ihre zeitlich-räumliche Verwirklichung gleichgültig verhalten; sie gelten eben, mögen die historischen Wirklichkeiten sie einmal oder tausendmal in Kraft treten lassen. Andrerseits aber können jene Vergesellschaftungsformen ebenso auf ihr Vorkommen in einem Dort und Dann, auf ihre geschichtliche Entwicklung innerhalb bestimmter Gruppen hin angesehen werden. Die Feststellung ihrer wäre in dem letzteren Falle sozusagen historischer Selbstzweck, in dem ersteren Induktionsmaterial zur Auffindung zeitloser Gesetzlichkeiten. Von Konkurrenz z. B. erfahren wir auf den verschiedensten Gebieten, die Politik wie die Volkswirtschaft, die Geschichte der Religionen wie die der Kunst erzählen uns unzählige Fälle derselben. Aus diesen Tatsachen gilt es nun festzustellen, was denn die Konkurrenz, als reine Form des menschlichen Verhaltens, bedeute, unter welchen Umständen sie entstehe, wie sie sich entwickle, welche Modifikationen sie durch die Sonderart ihres Objektes erfahre, durch welche gleichzeitigen, formalen und materialen Bestimmungen einer Gesellschaft sie gesteigert oder herabgesetzt wird, wie sich die Konkurrenz der Individuen von der zwischen Gruppen unterscheidet — kurz, was sie als Beziehungsform der Menschen untereinander sei, die alle möglichen Inhalte in sich aufnehmen kann, aber durch die Gleichheit ihrer Erscheinung bei grofser Verschiedenheit der letzteren beweist, dafs sie einem nach eignen Gesetzen geregelten und abstrahierungsberechtigten Gebiet angehört. An den komplexen Erscheinungen wird das Gleichmäfsige wie mit einem Querschnitt herausgehoben, das Ungleichmäfsige an ihnen — hier also die inhaltlichen Interessen — gegenseitig paralysiert. Entsprechend ist also mit all den grofsen gesellschaftsformenden Verhältnissen und Wechselwirkungen zu verfahren: mit der Parteibildung, der Nachahmung, der Bildung von Klassen, Kreisen, sekundären Abteilungen,

mit der Verkörperung der sozialen Wechselwirkungen in Sondergebilden sachlicher, personaler, ideeller Art, mit dem Aufwachsen und der Rolle der Hierarchien, mit der »Vertretung« von Gesamtheiten durch Einzelne, mit der Bedeutung gemeinsamer Gegnerschaft für den inneren Zusammenhalt der Gruppe; an solche Hauptprobleme schliefsen sich dann, gleichmäfsig die Formbestimmtheit der Gruppen tragend, einerseits speziellere, andrerseits kompliziertere Tatsachen, jene z. B.: die Bedeutung des »Unparteiischen«, die des »Armen« als organischen Gliedes der Gesellschaften, die der numerischen Bestimmtheit der Gruppenelemente, die des primus inter pares und des tertius gaudens. Als kompliziertere Vorgänge wären zu nennen: die Kreuzung mannigfaltiger Kreise in einzelnen Persönlichkeiten, die besondere Bedeutung des »Geheimen« in der Bildung von Kreisen, die Modifikation der Gruppencharaktere, je nachdem sie lokal zusammenbefindliche oder durch nicht dazu gehörige Elemente getrennte Individuen umfassen, und unzähliges anderes.

Ich lasse dabei, wie schon angedeutet, die Frage dahingestellt, ob eine absolute Gleichheit der Formen bei Verschiedenheit der Inhalte vorkommt. Die annähernde Gleichheit, die sie unter materiell sehr mannigfaltigen Umständen zeigen — ebenso wie das umgekehrte — reicht aus, um dies prinzipiell für möglich zu halten; darin, dafs es sich nicht restlos verwirklicht, zeigt sich eben der Unterschied des historisch-seelischen Geschehens mit seinen nie ganz zu rationalisierenden Fluktuierungen und Kompliziertheiten gegen die Fähigkeit der Geometrie, die ihrem Begriff untertänigen Formen mit absoluter Reinheit aus ihrer Verwirklichung an der Materie herauszulösen. Auch behalte man im Auge, dafs diese Gleichheit der Wechselwirkungsart bei beliebiger Verschiedenheit des Menschen- und Sachmaterials, und vice versa, zunächst nur ein Hilfsmittel ist, um an den einzelnen Gesamterscheinungen die wissenschaftliche Scheidung von Form und Inhalt zu vollziehen und zu legitimieren. Methodisch würde diese auch dann erfordert sein, wenn die tatsächlichen Konstellationen es zu jenem induktiven Verfahren, das das Gleiche aus dem Verschiedenen auskristallisieren läfst, überhaupt nicht kommen liefsen, grade wie die geometrische Abstraktion der Raumform eines Körpers auch dann berechtigt wäre, wenn es diesen so geformten Körper tatsächlich nur ein einziges Mal in der Welt gäbe. Dafs hiermit eine Schwierigkeit des Verfahrens gegeben ist, ist unverkennbar. Es liege z. B. die Tatsache

vor, daſs gegen Ende des Mittelalters gewisse Zunftmeister auf Grund der Ausdehnung der Handelsbeziehungen zu einer Beschaffung von Materialien, einer Einstellung von Gesellen, neuen Mitteln für die Anziehung von Kunden gedrängt wurden, die sich mit den alten Zunftprinzipien, wonach jeder Meister dieselbe »Nahrung« wie der andre haben sollte, nicht mehr vertrug, und daſs jene sich darum auſserhalb der bisherigen, engen Einung zu stellen suchten. Auf die rein soziologische, von dem speziellen Inhalt abstrahierende Form hin angesehen, bedeutet dies, daſs die Erweiterung des Kreises, mit dem der Einzelne durch seine Aktionen verbunden ist, mit einer stärkeren Ausprägung der individuellen Sonderart, einer gröſseren Freiheit und gegenseitigen Differenziertheit der Einzelnen Hand in Hand geht. Nun gibt es aber, soweit ich sehe, keine sicher wirksame Methode, jenem komplexen, durch seinen Inhalt realisierten Faktum diesen soziologischen Sinn abzugewinnen; welche bloſs soziologische Konfiguration, welches besondere Wechselverhältnis von Individuen, in Abstraktion von den im Individuum verbleibenden Interessen und Trieben und von den Bedingungen rein sachlicher Art, in dem historischen Vorgang enthalten ist — das ist diesem gegenüber nicht nur in mannigfacher Richtung zu deuten möglich, sondern man kann die geschichtlichen Tatsachen, die die Wirklichkeit der bestimmten soziologischen Formen belegen, nur in ihrer materialen Totalität anführen, und entbehrt eines Mittels, ihre Zerfällung in das stoffliche und das formal-soziologische Moment lehrbar und unter allen Umständen vollziehbar zu machen. Es verhält sich wie mit dem Beweise eines geometrischen Satzes an der unvermeidlichen Zufälligkeit und Roheit einer hingezeichneten Figur. Der Mathematiker aber kann jetzt damit rechnen, daſs der Begriff der idealen geometrischen Figur bekannt und wirksam ist und als der jetzt allein wesentliche Sinn der Kreide- oder Tintenstriche innerlich angeschaut wird. Hier aber darf die entsprechende Voraussetzung nicht gemacht werden, die Herauslösung dessen, was wirklich die reine Vergesellschaftung ist, aus der komplexen Gesamterscheinung ist nicht logisch zu erzwingen.

Man muſs hier das Odium auf sich nehmen, von intuitivem Verfahren zu sprechen, — so weit es auch von der spekulativ-metaphysischen Intuition abstehe — von einer besonderen Einstellung des Blickes, mit der jene Scheidung sich vollzieht und zu der, bis sie später einmal in begrifflich ausdrückbare und sicher führende Methoden gefaſst sein

wird, nur durch Vorführung von Beispielen angeleitet werden kann. Und es erhöht diese Schwierigkeit, dafs nicht nur für die Anwendung des soziologischen Grundbegriffes die unzweifelhafte Handhabe fehlt, sondern dafs auch, wo selbst mit ihm wirksam operiert wird, noch immer für viele Momente der Ereignisse die Einreihung unter ihn oder unter den Begriff der inhaltlichen Bestimmtheit oft willkürlich bleibt. Inwieweit z. B. das Phänomen des »Armen« soziologischer Art ist, d. h. ein Ergebnis der formalen Verhältnisse innerhalb einer Gruppe, bedingt durch die allgemeinen Strömungen und Verschiebungen, wie sie sich im Zusammenkommen der Menschen notwendig erzeugen — oder ob die Armut als eine nur materiale Bestimmung gewisser Einzelexistenzen anzusehen ist, ausschliefslich aus dem Gesichtswinkel des ökonomischen Interesseninhaltes — darüber werden entgegengesetzte Meinungen möglich sein. Man wird die historischen Erscheinungen im ganzen auf drei prinzipielle Standpunkte hin ansehen können: auf die individuellen Existenzen hin, die die realen Träger der Zustände sind; auf die formalen Wechselwirkungsformen, die sich freilich auch nur an individuellen Existenzen vollziehen, aber jetzt nicht vom Standpunkte dieser, sondern dem ihres Zusammen, ihres Miteinander und Füreinander betrachtet werden; auf die begrifflich formulierbaren Inhalte von Zuständen und Geschehnissen hin, bei denen jetzt nicht nach ihren Trägern oder deren Verhältnissen gefragt wird, sondern nach ihrer rein sachlichen Bedeutung, nach der Wirtschaft und der Technik, nach der Kunst und der Wissenschaft, nach den Rechtsnormen und den Produkten des Gefühlslebens. Diese drei Gesichtspunkte verschlingen sich fortwährend, die methodische Notwendigkeit, sie auseinander zu halten, wird immer wieder von der Schwierigkeit, jedes in eine von dem andern unabhängige Reihe zu ordnen, und von der Sehnsucht nach einem, alle Standorte umfassenden Gesamtbilde der Wirklichkeit gekreuzt. Und wie tief das eine, begründend und begründet, in das andre hineinreicht, wird nie für alle Fälle festzulegen und deshalb bei aller methodischen Klarheit und Entschiedenheit der prinzipiellen Fragestellung die Zweideutigkeit kaum vermeidbar sein: dafs die Behandlung des Einzelproblems bald in die eine, bald die andre Kategorie zu gehören scheint und selbst innerhalb der einen nicht immer gegen die Behandlungsweise der andern sicher abzugrenzen ist. Im übrigen hoffe ich, dafs die Methodik der hier gebotenen Soziologie aus den Ausführungen ihrer

einzelnen Probleme sicherer und sogar vielleicht klarer hervorgehen wird, als aus dieser abstrakten Grundlegung. Es ist ja in geistigen Dingen nichts ganz Seltenes — ja, auf den allgemeinsten und tiefsten Problemgebieten etwas Durchgehendes — daſs dasjenige, was wir mit einem unvermeidlichen Gleichnis das Fundament nennen müssen, nicht so fest steht, wie der darauf errichtete Oberbau. Auch die wissenschaftliche Praxis wird, insbesondre auf bisher unerschlossenen Gebieten, ein gewisses Maſs instinktiven Vorgehens nicht entbehren können, dessen Motive und Normen erst nachträglich völlig klares Bewuſstsein und begriffliche Durcharbeitung gewinnen. Und so wenig die wissenschaftliche Arbeit irgendwann sich völlig auf jene noch undeutlichen, instinktmäſsigen, nur in der Einzeluntersuchung unmittelbar betätigten Verfahrungsweisen stellen darf, so hieſse es dennoch, sie zur Unfruchtbarkeit verurteilen, wenn man neuen Aufgaben gegenüber eine restlos formulierte Methodik zur Bedingung schon des ersten Schrittes machen wollte [1]). —

[1]) Sehen wir die unendliche Komplikation des gesellschaftlichen Lebens an, die eben aus der ersten Roheit sich erhebenden Begriffe und Methoden, mit denen sie geistig bezwungen werden soll, so wäre es ein Gröſsenwahn, jetzt schon eine bis zum Grunde hinunterreichende Klarheit der Fragen und Richtigkeit der Antworten hoffen zu wollen. Es scheint mir würdiger, dies von vornherein zuzugeben, da auf diese Weise wenigstens ein entschiedener Anfang gemacht ist, statt mit der Behauptung des Abschlusses sogar diese Bedeutung derartiger Versuche fraglich zu machen. — So sind also die Kapitel dieses Buches der Methode nach als Beispiele, dem Inhalte nach nur als Fragmente dessen gedacht, was ich für die Wissenschaft von der Gesellschaft halten muſs. In beiden Hinsichten schien es angezeigt, die Themata möglichst heterogen zu wählen, ganz Allgemeines und Spezialistisches zu mischen. Je weniger das hier Gebotene sich zu einem systematischen Zusammenhang abrundet, je weiter seine Teile auseinander liegen, um so umfassender erscheint der Kreis, zu dem eine künftige Vervollkommnung der Soziologie ihre schon jetzt festlegbaren vereinzelten Punkte verbinden wird. Wenn ich damit den völlig bruchstückhaften und unvollständigen Charakter dieses Buches selbst hervorhebe, so will ich mich nicht gegen dahin lautende Einwände durch ein billiges Prävenire decken. Denn wenn seine, für das Ideal objektiver Vollendung zweifellose Zufälligkeit in der Auswahl der Einzelprobleme und der Exemplifizierungen als ein Fehler erschiene, so würde dies nur beweisen, daſs ich seinen Grundgedanken nicht hinreichend deutlich zu machen verstanden habe. Denn diesem nach kann es sich nur um Anfang und Wegweisung für einen unendlich langen Weg handeln, und jede systematisch abschlieſsende Vollständigkeit wäre mindestens eine Selbsttäuschung. Vollständigkeit kann der Einzelne hier nur in dem subjektiven Sinne erreichen, daſs er alles mitteilt, was ihm zu sehen gelungen ist.

Innerhalb des Problemgebietes, das durch die Aussonderung der Formen vergesellschaftender Wechselwirkung aus der Totalerscheinung der Gesellschaft gebildet wird, liegen Teile der hier gebotenen Untersuchungen schon sozusagen quantitativ jenseits der sonst als soziologisch anerkannten Aufgaben. Stellt man nämlich erst einmal die Frage nach den zwischen den Individuen hin und hergehenden Einwirkungen, deren Summe jenen Zusammenhalt zur Gesellschaft ergibt, so zeigt sich sogleich eine Reihe, ja sozusagen eine Welt solcher Beziehungsformen, die in die Gesellschaftswissenschaft bisher entweder überhaupt nicht, oder ohne Einsicht in ihre prinzipielle und vitale Bedeutung einbezogen wurden. Im ganzen hat sich die Soziologie eigentlich auf diejenigen gesellschaftlichen Erscheinungen beschränkt, bei denen die wechselwirkenden Kräfte schon aus ihrem unmittelbaren Träger auskristallisiert sind, mindestens zu ideellen Einheiten. Staaten und Gewerkvereine, Priesterschaften und Familienformen, Wirtschaftsverfassungen und Heerwesen, Zünfte und Gemeinden, Klassenbildung und industrielle Arbeitsteilung — diese und die ähnlichen grofsen Organe und Systeme scheinen die Gesellschaft auszumachen und den Kreis der Wissenschaft von ihr zu erfüllen. Es liegt auf der Hand, dafs, je gröfser, bedeutsamer und beherrschender eine soziale Interessenprovinz und Aktionsrichtung ist, um so eher jene Erhebung des unmittelbaren, interindividuellen Lebens und Wirkens zu objektiven Gebilden, zu einer abstrakten Existenz jenseits der einzelnen und primären Prozesse stattfinden wird. Allein dies bedarf nun einer nach zwei Seiten hin wichtigen Ergänzung. Es bestehen aufser jenen weithin sichtbaren, ihren Umfang und ihre äufsere Wichtigkeit allenthalben aufdrängenden Erscheinungen eine unermefsliche Zahl von kleineren, in den einzelnen Fällen geringfügig erscheinenden Beziehungsformen und Wechselwirkungsarten zwischen den Menschen, die aber von diesen einzelnen Fällen in gar nicht abzuschätzender Masse dargeboten werden, und, indem sie sich zwischen die umfassenden, sozusagen offiziellen sozialen Formungen schieben, doch erst die Gesellschaft, wie wir sie kennen, zustandebringen. Die Beschränkung auf jene gleicht der früheren Wissenschaft vom inneren menschlichen Körper, die sich auf die grofsen, fest umschriebenen Organe: Herz, Leber, Lunge, Magen usw. beschränkte und die unzähligen, populär nicht benannten oder nicht bekannten Gewebe vernachlässigte, ohne die jene deutlicheren Organe niemals einen lebendigen Leib ergeben würden.

Aus den Gebilden der genannten Art, die die herkömmlichen Gegenstände der Gesellschaftswissenschaft bilden, liefse sich das wirkliche, in der Erfahrung vorliegende Leben der Gesellschaft durchaus nicht zusammensetzen; ohne die Dazwischenwirkung unzähliger, im einzelnen weniger umfänglicher Synthesen, denen diese Untersuchungen grofsenteils gewidmet sein sollen, würde es in eine Vielzahl diskontinuierlicher Systeme auseinanderbrechen. Was die wissenschaftliche Fixierung solcher unscheinbaren Sozialformen erschwert, ist zugleich das, was sie für das tiefere Verständnis der Gesellschaft unendlich wichtig macht: dafs sie im allgemeinen noch nicht zu festen, überindividuellen Gebilden verfestigt sind, sondern die Gesellschaft gleichsam im status nascens zeigen — natürlich nicht in ihrem überhaupt ersten, historisch unergründbaren Anfang, sondern in demjenigen, der jeden Tag und zu jeder Stunde geschieht; fortwährend knüpft sich und löst sich und knüpft sich von neuem die Vergesellschaftung unter den Menschen, ein ewiges Fliessen und Pulsieren, das die Individuen verkettet, auch wo es nicht zu eigentlichen Organisationen aufsteigt. Hier handelt es sich gleichsam um die mikroskopisch-molekularen Vorgänge innerhalb des Menschenmaterials, die aber doch das wirkliche G e s c h e h e n sind, das sich zu jenen makroskopischen, festen Einheiten und Systemen erst zusammenkettet oder hypostasiert. Dafs die Menschen sich gegenseitig anblicken, und dafs sie aufeinander eifersüchtig sind; dafs sie sich Briefe schreiben oder miteinander zu Mittag essen; dafs sie sich, ganz jenseits aller greifbaren Interessen, sympathisch oder antipathisch berühren; dafs die Dankbarkeit der altruistischen Leistung eine unzerreifsbar bindende Weiterwirkung bietet; dafs einer den andern nach dem Wege fragt und dafs sie sich füreinander anziehn und schmücken — all die tausend, von Person zu Person spielenden, momentanen oder dauernden, bewufsten oder unbewufsten, vorüberfliegenden oder folgenreichen Beziehungen, aus denen diese Beispiele ganz zufällig gewählt sind, knüpfen uns unaufhörlich zusammen. In jedem Augenblick spinnen sich solche Fäden, werden fallen gelassen, wieder aufgenommen, durch andre ersetzt, mit andern verwebt. Hier liegen die, nur der psychologischen Mikroskopie zugängigen Wechselwirkungen zwischen den Atomen der Gesellschaft, die die ganze Zähigkeit und Elastizität, die ganze Buntheit und Einheitlichkeit dieses so deutlichen und so rätselhaften Lebens der Gesellschaft tragen. Es handelt sich darum, das Prinzip der unendlich vielen und unendlich kleinen Wir-

kungen ebenso auf das Nebeneinander der Gesellschaft anzuwenden, wie es sich in den Wissenschaften des Nacheinander: der Geologie, der biologischen Entwicklungslehre, der Geschichte als wirksam erwiesen hat. Die unermefslich kleinen Schritte stellen den Zusammenhang der geschichtlichen Einheit her, die ebenso unscheinbaren Wechselwirkungen von Person zu Person den Zusammenhang der gesellschaftlichen Einheit. Was fortwährend an physischen und seelischen Berührungen, an gegenseitiger Erregung von Lust und Leid, an Gesprächen und Schweigen, an gemeinsamen und antagonistischen Interessiertheiten vor sich geht — das erst macht die wunderbare Unzerreifsbarkeit der Gesellschaft aus, das Fluktuieren ihres Lebens, mit dem ihre Elemente ihr Gleichgewicht unaufhörlich gewinnen, verlieren, verschieben. Vielleicht wird von dieser Erkenntnis aus für die Gesellschaftswissenschaft erreicht, was für die Wissenschaft vom organischen Leben der Beginn der Mikroskopie bedeutete. War die Untersuchung bis dahin auf die grofsen, entschieden gesonderten Körperorgane beschränkt, deren Form- und Funktionsverschiedenheiten sich ohne weiteres darboten, so zeigte sich nun erst der Lebensprozefs in seiner Bindung an seine kleinsten Träger, die Zellen, und in seiner Identität mit den zahllosen und unaufhörlichen Wechselwirkungen zwischen diesen. Wie sie sich aneinander heften oder sich zerstören, sich assimilieren oder sich chemisch beeinflussen — dies erst läfst allmählich einsehen, wie der Körper seine Form bildet, sie erhält oder ändert. Die grofsen Organe, in denen diese fundamentalen Lebensträger und ihre Wechselwirkungen sich zu makroskopisch wahrnehmbaren Sondergebilden und Leistungen zusammengefunden haben, würden den Zusammenhang des Lebens niemals begreiflich gemacht haben, wenn nicht jene unzähligen, zwischen den kleinsten Elementen sich abspielenden Vorgänge, die von den makroskopischen gleichsam erst zusammengefafst werden, sich als das eigentliche, fundamentale Leben enthüllt hätten. Ganz jenseits jeder soziologischen oder metaphysischen Analogie zwischen den Realitäten von Gesellschaft und Organismus handelt es sich hier nur um die Analogie des methodischen Betrachtens und seiner Entwicklung; um die Aufdeckung der zarten Fäden, der minimalen Beziehungen zwischen Menschen, von deren kontinuierlicher Wiederholung all jene grofsen, objektiv gewordenen, eine eigentliche Geschichte bietenden Gebilde begründet und getragen werden. Diese ganz primären Prozesse, die aus dem unmittelbaren, individuellen

Material Gesellschaft bilden, sind also, neben den höheren und komplizierteren Vorgängen und Gebilden, der formalen Betrachtung zu unterziehen, die besonderen Wechselwirkungen, die sich in diesen, dem theoretischen Blick nicht ganz gewohnten Maſsen bieten, sind als gesellschaftsbildende Formen, als Teile der Vergesellschaftung überhaupt, zu prüfen. Ja, diesen scheinbar unbedeutenden Relationsarten wird zweckmäſsig eine um so eingehendere Betrachtung zu widmen sein, je mehr die Soziologie sie sonst zu übersehen pflegt.

Gerade aber mit dieser Wendung scheinen die hier geplanten Untersuchungen nichts andres zu werden, als Kapitel der Psychologie, allenfalls der Sozialpsychologie. Nun ist freilich kein Zweifel, daſs alle gesellschaftlichen Vorgänge und Instinkte ihren Sitz in Seelen haben, daſs Vergesellschaftung ein psychisches Phänomen ist und daſs es zu ihrer fundamentalen Tatsache: daſs eine Mehrheit von Elementen zu einer Einheit wird — in der Welt des Körperlichen nicht einmal eine Analogie gibt, da in dieser alles in das unüberwindliche Auſsereinander des Raumes gebannt bleibt. Welches äuſserliche Geschehen auch immer wir als gesellschaftliches bezeichnen, es wäre ein Marionettenspiel, nicht begreiflicher und nicht bedeutungsvoller als das Ineinanderrinnen der Wolken oder das Durcheinanderwachsen der Baumzweige, wenn wir nicht ganz selbstverständlich seelische Motivierungen, Gefühle, Gedanken, Bedürfnisse, nicht nur als Träger jener Äuſserlichkeiten, sondern als ihr Wesentliches und uns eigentlich allein Interessierendes erkennten. Das kausale Verständnis jeglichen sozialen Geschehens wäre also in der Tat gewonnen, wenn psychologische Feststellungen und ihre Entwicklung gemäſs »psychologischen Gesetzen« — so problematisch uns ihr Begriff ist — diese Ereignisse vollkommen zu deduzieren gestatteten. Auch ist kein Zweifel, daſs die uns zugängigen Begreifbarkeiten des geschichtlich-gesellschaftlichen Daseins nichts andres sind, als seelische Verkettungen, die wir entweder mit instinktiver oder mit methodischer Psychologie nachbilden und zu innerer Plausibilität, zu dem Gefühl einer seelischen Notwendigkeit der fraglichen Entwicklungen bringen. Insofern ist jede Geschichte, jede Schilderung eines sozialen Zustandes, eine Ausübung psychologischen Wissens. Allein es ist von der äuſsersten methodischen Wichtigkeit und geradezu entscheidend für die Prinzipien der Geisteswissenschaften überhaupt, daſs die wissenschaftliche Behandlung seelischer Tatsachen noch keineswegs Psychologie zu sein braucht; auch wo wir ununter-

brochen von psychologischen Regeln und Kenntnissen Gebrauch machen, wo die Erklärung jeder einzelnen Tatsache nur auf psychologischem Wege möglich ist — wie es innerhalb der Soziologie der Fall ist —, braucht Sinn und Absicht dieses Verfahrens durchaus nicht auf Psychologie zu gehn; d. h. nicht auf das Gesetz des seelischen Prozesses, der einen bestimmten Inhalt freilich allein tragen kann, sondern auf diesen Inhalt und seine Konfigurationen selbst. Es liegt hier ein nur gradueller Unterschied gegen die Wissenschaften von der äufseren Natur vor, die sich, als Tatsachen des geistigen Lebens, doch schliefslich auch nur innerhalb der Seele abspielen: die Entdeckung jeder astronomischen oder chemischen Wahrheit, ebenso wie das Nach-Denken einer jeden, ist ein Bewufstseinsereignis, das eine vollendete Psychologie rein aus seelischen Bedingungen und Entwicklungen restlos deduzieren könnte. Allein jene Wissenschaften entstehen, insofern sie statt der seelischen Prozesse deren Inhalte und ihre Zusammenhänge sich zum Gegenstande machen, ungefähr wie wir ein Gemälde nach seiner ästhetischen und kunstgeschichtlichen Bedeutung nicht aus den physikalischen Oszillationen deduzieren, die seine Farben ausmachen und die freilich die ganze reale Existenz des Gemäldes zustandebringen und tragen. Es ist immer eine Wirklichkeit, die wir in ihrer Unmittelbarkeit und Totalität nicht wissenschaftlich erfassen können, sondern von einer Reihe gesonderter Standpunkte her aufnehmen müssen und damit zu einer Mehrzahl voneinander unabhängiger Wissenschaftsobjekte ausgestalten. Dies ist nun auch gegenüber denjenigen seelischen Ereignissen erfordert, deren Inhalte sich nicht zu einer selbständigen Raumeswelt zusammenschliefsen und sich ihrer seelischen Realität nicht anschaulich entgegenstellen. Die Formen und Gesetze einer Sprache z. B., die doch gewifs nur aus Kräften der Seele zu Zwecken der Seele gebildet ist, werden dennoch von einer Sprachwissenschaft behandelt, die von jener allein gegebenen Realisierung ihres Gegenstandes völlig absieht und diesen letzteren rein nach seinem Sachgehalt und den nur an diesem Inhalt selbst bestehenden Formungen darstellt, analysiert oder konstruiert. Ähnlich nun verhält es sich mit den Tatsachen der Vergesellschaftung. Dafs Menschen einander beeinflussen, dafs der eine etwas tut oder leidet, ein Sein oder ein Werden zeigt, weil andre da sind und sich äufsern, handeln oder fühlen — das ist natürlich ein seelisches Phänomen und das historische Zustandekommen jedes einzelnen Falles seiner ist nur durch

psychologisches Nachformen, durch die Plausibilität psychologischer Reihen, durch die Interpretation des äuſserlich Konstatierbaren mittels psychologischer Kategorien zu begreifen. Allein nun kann eine besondere wissenschaftliche Absicht dies seelische Geschehen als solches ganz auſser acht lassen und die Inhalte desselben, wie sie sich unter dem Begriff der Vergesellschaftung anordnen, für sich verfolgen, zerlegen, in Beziehungen setzen. Es werde also z. B. festgestellt, daſs das Verhältnis eines Mächtigeren zu Schwächeren, das die Form des primus inter pares hat, typischerweise dahin gravitiert, zu einer absoluten Machtstellung jenes zu werden und die Gleichheitsmomente allmählich auszuscheiden. Obgleich dies in der historischen Wirklichkeit ein seelischer Vorgang ist, so interessiert uns jetzt vom soziologischen Blickpunkt aus nur: wie sich die verschiedenen Stadien der Über- und Unterordnung hier aneinanderreihen, bis zu welchem Maſse eine Überordnung in einer bestimmten Beziehung mit Gleichordnung in anderen Beziehungen verträglich ist und von welchem Maſse der Übermacht an sie diese letztere völlig vernichtet; ob die Frage der Verbindung, die Möglichkeit der Kooperation, in dem früheren oder in dem späteren Stadium solcher Entwicklung die gröſsere ist usw. Oder es wird festgestellt, daſs Gegnerschaften dann am erbittertsten sind, wenn sie sich auf der Grundlage einer früheren oder noch irgendwie fühlbaren Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit erheben, wie man als den glühendsten Haſs etwa den unter Blutsverwandten bezeichnet hat. Dies wird man als Ereignis nur psychologisch begreiflich machen, ja beschreiben können. Aber als soziologische Formung betrachtet, ist nicht die in jedem von zwei Individuen ablaufende seelische Reihe an sich von Interesse, sondern die Synopsis beider unter der Kategorie der Einung und der Entzweiung; wie weit das Verhältnis zweier Individuen oder Parteien Gegnerschaft und Zusammengehörigkeit einschlieſsen kann, um dem Ganzen noch die Färbung der letzteren zu lassen oder ihm die der ersteren zu geben; welche Arten der Zusammengehörigkeit, als Erinnerung oder als nicht auszulöschender Instinkt, die Mittel zu grausamerer, tiefer verletzender Schädigung an die Hand geben, als sie bei von vornherein bestehender Fremdheit möglich ist; kurz, wie jene Beobachtung als Realisierung von Beziehungsformen der Menschen darzustellen ist, welche besondere Kombination der soziologischen Kategorien sie darstellt — darauf kommt es jetzt an, obgleich die singuläre oder typische Beschreibung

des Vorganges selbst immer nur psychologisch sein kann. Eine frühere Andeutung aufnehmend, kann man dies unter Vorbehalt aller Unterschiede mit der geometrischen Deduktion vergleichen, die sich an einer auf die Tafel hingezeichneten Figur vollzieht. Was hier allein gegeben und gesehen werden kann, sind physisch aufgetragene Kreidestriche; was wir aber mit der geometrischen Betrachtung meinen, sind nicht sie, sondern ihre Bedeutung von dem geometrischen Begriff aus, der jener physischen Figur als einer Lagerung von Kreideteilchen völlig heterogen ist — während sie andrerseits auch als dieses physische Gebilde unter wissenschaftliche Kategorien gereiht und etwa ihr physiologisches Zustandekommen oder ihre chemische Beschaffenheit oder ihr optischer Eindruck Gegenstände besonderer Untersuchungen sein können. So also sind die Gegebenheiten der Soziologie seelische Vorgänge, deren unmittelbare Wirklichkeit sich zunächst den psychologischen Kategorien darbietet; aber diese, obgleich für die Schilderung der Tatsachen unentbehrlich, bleiben aufserhalb des Zweckes der soziologischen Betrachtung, der vielmehr nur in der von den psychischen Vorgängen getragenen und oft nur durch sie zu schildernden Sachlichkeit der Vergesellschaftung liegt — wie etwa ein Drama von Anfang bis Ende nur psychologische Vorgänge enthält, nur psychologisch verstanden werden kann, und dennoch seine Absicht nicht in psychologischen Erkenntnissen hat, sondern in den Synthesen, die die Inhalte der seelischen Vorgänge unter den Gesichtspunkten der Tragik, der Kunstform, der Lebenssymbole bilden [1]).

Wenn die Lehre von der Vergesellschaftung als solcher, abgesondert von allen Sozialwissenschaften, die von einem besonderen Inhalt des gesellschaftlichen Lebens aus bestimmt sind, als die einzige Wissenschaft erschien, die zu dem Namen der Gesellschaftswissenschaft schlechthin berechtigt ist, so ist das Wichtige natürlich nicht diese Namengebung, sondern die Auffindung jenes neuen Komplexes

[1]) Die Einführung einer neuen Betrachtungsweise der Tatsachen mufs die verschiedenen Seiten ihrer Methode durch Analogien anerkannter Gebiete stützen; aber erst der — vielleicht endlose — Prozefs, in dem das Prinzip seine Durchführungen innerhalb der konkreten Forschung bestimmt und diese Durchführungen das Prinzip als fruchtbar legitimieren, kann solche Analogien von dem reinigen, worin zunächst die Verschiedenheit der Materien die jetzt entscheidende Formgleichheit überdeckt; dieser Prozefs nimmt ihnen ihre Mifsverständlichkeit freilich nur in dem Grade, in dem er sie überflüssig macht.

von Einzelproblemen. Der Streit, was denn Soziologie eigentlich bedeute, erscheint mir, solange er sich nur um die Zuerkennung dieses Titels an bereits bestehende und behandelte Aufgabenkreise dreht, als etwas völlig Belangloses. Wenn indeſs für diese Aufgabensammlung der Titel Soziologie mit dem Anspruch erwählt ist, den Begriff der Soziologie völlig und allein zu decken, so muſs dies noch einer andern Problemgruppe gegenüber gerechtfertigt werden, die unleugbar nicht weniger, über die inhaltlich bestimmten Gesellschaftswissenschaften hinaus, Aussagen über die Gesellschaft als solche und als ganze zu gewinnen suchen.

Wie jede andre exakte, auf das unmittelbare Verständnis des Gegebenen gerichtete Wissenschaft, ist auch die soziale von zwei philosophischen Gebieten eingegrenzt. Das eine umfaſst die Bedingungen, Grundbegriffe, Voraussetzungen der Einzelforschung, die in dieser selbst keine Erledigung finden können, da sie ihr vielmehr schon zugrunde liegen; in dem andern wird diese Einzelforschung zu Vollendungen und Zusammenhängen geführt und mit Fragen und Begriffen in Beziehung gesetzt, die innerhalb der Erfahrung und des unmittelbar gegenständlichen Wissens keinen Platz haben. Jenes ist die Erkenntnistheorie, dieses die Metaphysik der fraglichen Einzelgebiete. Die letztere bedeutet eigentlich zwei Probleme, die indeſs in der wirklichen Denkbehandlung mit Recht ungeschieden zu bleiben pflegen: die Unbefriedigung an dem fragmentarischen Charakter der Einzelerkenntnisse, an dem frühen Ende der sachlichen Feststellbarkeiten und der Beweisreihen führt zu der Ergänzung dieser Unvollkommenheiten mit den Mitteln der Spekulation; und eben dieselben dienen dem parallelen Bedürfnis, die Zusammenhangslosigkeit und gegenseitige Fremdheit jener Stücke zur Einheit eines Gesamtbildes zu ergänzen. Neben dieser, auf den G r a d des Erkennens gerichteten metaphysischen Funktion, geht eine andre auf eine andre Dimension des Daseins, in der die metaphysische Bedeutung seiner Inhalte liegt: wir drücken sie aus als den Sinn oder den Zweck, als die absolute Substanz unter den relativen Erscheinungen, auch als den Wert oder die religiöse Bedeutung. Der Gesellschaft gegenüber ergibt diese geistige Attitüde Fragen wie diese: Ist die Gesellschaft der Zweck der menschlichen Existenz oder ein Mittel für das Individuum? Ist sie etwa für dieses nicht einmal ein Mittel, sondern umgekehrt eine Hemmung? Liegt ihr Wert in ihrem funktionellen Leben oder in

der Erzeugung eines objektiven Geistes oder in den ethischen Qualitäten, die sie an den Einzelnen hervorruft? Offenbart sich in den typischen Entwicklungsstadien der Gesellschaften eine kosmische Analogie? — so dafs die sozialen Beziehungen der Menschen in eine allgemeine, für sich nicht in die Erscheinung tretende, alle Erscheinungen aber fundamentierende Form oder Rhythmus einzuordnen wären, die auch die Wurzelkräfte der materiellen Tatsachen lenkt? Kann es überhaupt eine metaphysisch-religiöse Bedeutung von Gesamtheiten geben oder ist diese den individuellen Seelen vorbehalten?

Allein diese und unzählige Fragen ähnlicher Art scheinen mir nicht diejenige kategoriale Selbständigkeit, dasjenige einzigartige Verhältnis zwischen Gegenstand und Methode zu besitzen, das sie zur Gründung der Soziologie als einer neuen Wissenschaft, die den bestehenden nebengeordnet wäre, legitimierte. Denn alles dies sind schlechthin philosophische Fragen, und dafs sie als ihren Gegenstand die Gesellschaft aufgenommen haben, bedeutet nur die Erstreckung einer ihrer Struktur nach bereits gegebenen Erkenntnisart auf ein weiteres Gebiet. Mag man Philosophie überhaupt als Wissenschaft anerkennen oder nicht: die Philosophie der Gesellschaft hat keinerlei Rechtsgrund, sich den Vorteilen oder Nachteilen ihrer Zugehörigkeit zur Philosophie überhaupt durch ihre Konstituierung zu einer besonderen Wissenschaft der Soziologie zu entziehen.

Nicht anders steht es mit dem Typus philosophischer Probleme, die, nicht wie die bisherigen, die Gesellschaft zur Voraussetzung haben, sondern vielmehr nach den Voraussetzungen der Gesellschaft selbst fragen — nicht in dem historischen Sinne, als sollte das Zustandekommen irgend einer einzelnen Gesellschaft oder die physikalischen und anthropologischen Bedingungen, auf Grund deren Gesellschaft entstehen kann, beschrieben werden. Auch nicht um die einzelnen Triebe handelt es sich hier, die ihr Subjekt, indem es andern Subjekten begegnet, zu den Wechselwirkungen bewegen, deren Arten die Soziologie beschreibt. Sondern darum: wenn ein derartiges Subjekt besteht — welches sind die Voraussetzungen seines Bewufstseins, ein Gesellschaftswesen zu sein? In jenen Teilen an und für sich liegt noch nicht Gesellschaft; in den Wechselwirkungsformen ist sie schon wirklich — welches sind nun die inneren und prinzipiellen Bedingungen, auf Grund deren die mit solchen Trieben ausgestatteten Individuen die Gesellschaft überhaupt zustandebringen, das Apriori, das die empirische

Struktur des Einzelnen, insofern er Gesellschaftswesen ist, ermöglicht und formt? Wie sind nicht nur die empirisch entstehenden Einzelgestaltungen, die unter dem Allgemeinbegriff der Gesellschaft stehen, möglich, sondern die Gesellschaft überhaupt als eine objektive Form subjektiver Seelen?

Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?

Kant konnte die fundamentale Frage seiner Philosophie: Wie ist Natur möglich? — nur stellen und nur beantworten, weil für ihn Natur nichts andres war als die Vorstellung von der Natur. Dies bedeutet nicht etwa nur, dafs »die Welt meine Vorstellung ist«, dafs wir also auch von Natur nur soweit sprechen können, wie sie ein Inhalt unseres Bewufstseins ist; sondern, was wir Natur nennen, ist eine besondre Art, auf die unser Intellekt die Sinnesempfindungen zusammensetzt, anordnet, formt. Diese »gegebenen« Empfindungen, des Farbigen und Schmeckbaren, der Töne und der Temperaturen, der Widerstände und der Gerüche, die in der zufälligen Folge subjektiven Erlebens unser Bewufstsein durchziehen, sind für sich noch nicht »Natur«, sondern sie werden es durch die Aktivität des Geistes, der sie zu Gegenständen und Reihen derselben, zu Substanzen und Eigenschaften, zu ursächlichen Verknüpftheiten zusammenstellt. Wie uns die Elemente der Welt unmittelbar gegeben sind, besteht nach Kant unter ihnen nicht diejenige Verbindung, die allein aus ihnen die verständliche, gesetzmäfsige Einheit der Natur macht, oder richtiger: die eben das Natur-Sein jener an sich inkohärenten und regellos auftauchenden Weltfragmente bedeutet. So wächst das Kantische Weltbild in dem eigentümlichsten Widerspiel: unsre Sinneseindrücke sind ihm rein subjektiv, da sie von der physisch-psychischen Organisation, die bei andern Wesen eine andre sein könnte, und von der Zufälligkeit ihrer Erregungen abhängen, aber sie werden zu »Objekten«, indem sie von den Formen unsres Intellekts aufgenommen, durch diese zu festen Regelmäfsigkeiten und zu einem zusammenhängenden Bild der »Natur« gestaltet werden; andrerseits aber sind jene Empfindungen doch das real Gegebene, der unabänderlich hinzunehmende Inhalt der Welt und die Gewähr für

ein von uns unabhängiges Sein, so dafs nun grade jene intellektuellen Formungen ihrer zu Objekten, Zusammenhängen, Gesetzlichkeiten als subjektiv erscheinen, als das von uns Mitgebrachte gegenüber dem, was wir vom Dasein empfangen, als die Funktionen des Intellektes selbst, die, selbst unveränderlich, aus einem andern Sinnesmaterial eine inhaltlich andre Natur gebildet hätten. Natur ist für Kant eine bestimmte Art des Erkennens, ein durch unsre Erkenntniskategorien und in ihnen erwachsendes Bild. Die Frage also: wie ist Natur möglich? — d. h. welches sind die Bedingungen, die vorliegen müssen, damit es eine Natur gebe — löst sich ihm durch die Aufsuchung der Formen, die das Wesen unsres Intellekts ausmachen und damit die Natur als solche zustande bringen.

Es würde naheliegen, die Frage nach den apriorischen Bedingungen, auf Grund deren Gesellschaft möglich ist, in analoger Weise zu behandeln. Denn auch hier sind individuelle Elemente gegeben, die in gewissem Sinn auch immer in ihrem Aufsereinander bestehen bleiben, wie die Sinnesempfindungen es tun, und ihre Synthese zu der Einheit einer Gesellschaft nur durch einen Bewufstseinsprozefs erfahren, der das individuelle Sein des einzelnen Elementes mit dem des andern in bestimmten Formen nach bestimmten Regeln in Beziehung setzt. Die entscheidende Differenz der Einheit einer Gesellschaft gegen die Natureinheit aber ist diese: dafs die letztere — für den hier vorausgesetzten Kantischen Standpunkt — ausschliefslich in dem betrachtenden Subjekt zustande kommt, ausschliefslich von ihm an und aus den an sich unverbundenen Sinneselementen erzeugt wird; wogegen die gesellschaftliche Einheit von ihren Elementen, da sie bewufst und synthetisch-aktiv sind, ohne weiteres realisiert wird und keines Betrachters bedarf. Jener Satz Kants: Verbindung könne niemals in den Dingen liegen, da sie nur vom Subjekte zustande gebracht wird, gilt für die gesellschaftliche Verbindung nicht, die sich vielmehr tatsächlich in den »Dingen« — welche hier die individuellen Seelen sind — unmittelbar vollzieht. Auch sie bleibt natürlich, als Synthese, etwas rein seelisches und ohne Parallele mit Raumgebilden und deren Wechselwirkungen. Aber die Vereinheitlichung bedarf hier keines Faktors aufserhalb ihrer Elemente, da jedes von diesen die Funktion übt, die dem Äufseren gegenüber die seelische Energie

des Beschauers ausführt: das Bewufstsein, mit den andern eine Einheit zu bilden, ist hier tatsächlich die ganze zur Frage stehende Einheit. Dies bedeutet natürlich einerseits nicht das abstrakte Bewufstsein des Einheitsbegriffes, sondern die unzähligen singulären Beziehungen, das Gefühl und Wissen um dies Bestimmen und Bestimmtwerden dem andern gegenüber, und schliefst andrerseits ebensowenig aus, dafs etwa ein beobachtender Dritter aufserdem auch noch zwischen den Personen eine nur in ihm begründete Synthese, wie zwischen räumlichen Elementen, vollzieht. Welcher Bezirk des äufserlich-anschaulichen Seins zu einer Einheit zusammenzufassen ist, das ergibt sich nicht aus seinem unmittelbaren und schlechthin objektiven Inhalt, sondern wird durch die Kategorien des Subjekts und von seinen Erkenntnisbedürfnissen her bestimmt. Die Gesellschaft aber ist die objektive, des in ihr nicht mitbegriffenen Beschauers unbedürftige Einheit.

Die Dinge in der Natur sind einerseits weiter auseinander als die Seelen; die Einheit des einen Menschen mit dem andern, die im Verstehen, in der Liebe, im gemeinsamen Werk liegt — zu ihr gibt es in der räumlichen Welt, in der jedes Wesen seinen mit keinem andern teilbaren Raum einnimmt, überhaupt keine Analogie. Andrerseits aber gehen die Stücke des räumlichen Seins in dem Bewufstsein des Beschauers zu einer Einheit zusammen, die nun wieder von dem Zusammen der Individuen nicht erreicht wird. Denn dadurch, dafs die Gegenstände der Synthese hier selbständige Wesen, seelische Zentren, personale Einheiten sind, wehren sie sich gegen jenes absolute Zusammengehn in der Seele eines andern Subjektes, dem die »Selbstlosigkeit« der unbeseelten Dinge sich fügen mufs. So ist eine Anzahl von Menschen realiter in viel höherem, idealiter aber in viel geringerem Mafse eine Einheit, als Tisch, Stühle, Sofa, Teppich und Spiegel »eine Zimmereinrichtung« bilden oder Flufs, Wiese, Bäume, Haus »eine Landschaft« oder auf einem Gemälde »ein Bild« sind. — In ganz andrem Sinne als die äufsre Welt ist die Gesellschaft »meine Vorstellung«, d. h. auf die Aktivität des Bewufstseins gestellt. Denn die andre Seele hat für mich eben dieselbe Realität wie ich selbst, eine Realität, die sich von der eines materiellen Dinges sehr unterscheidet. Wenn Kant noch so sehr versichert, dafs die räumlichen Objekte genau die gleiche Sicherheit hätten, wie meine eigne Existenz, so können mit der letzteren nur

die einzelnen Inhalte meines subjektiven Lebens gemeint sein; denn die Grundlage des Vorstellens überhaupt, das Gefühl des seienden Ich hat eine Unbedingtheit und Unerschütterlichkeit, die von keiner einzelnen Vorstellung eines materiellen Äufserlichen erreicht wird. Aber eben diese Sicherheit hat für uns, begründbar oder nicht, auch die Tatsache des Du; und als Ursache oder als Wirkung dieser Sicherheit fühlen wir das Du als etwas von unsrer Vorstellung seiner Unabhängiges, etwas, das genau so für sich ist, wie unsre eigne Existenz. Dafs dieses Für-Sich des Andern uns nun dennoch nicht verhindert, ihn zu unsrer Vorstellung zu machen, dafs etwas, das durchaus nicht in unser Vorstellen aufzulösen ist, dennoch zum Inhalt, also zum Produkt dieses Vorstellens wird — das ist das tiefste, psychologisch-erkenntnistheoretische Schema und Problem der Vergesellschaftung. Innerhalb des eignen Bewufstseins unterscheiden wir sehr genau zwischen der Fundamentalität des Ich, der Voraussetzung alles Vorstellens, die an der nie ganz zu beseitigenden Problematik seiner Inhalte nicht Teil hat — und diesen Inhalten, die sämtlich mit ihrem Kommen und Gehen, ihrer Bezweifelbarkeit und Korrigierbarkeit, sich als blofse Produkte jener absoluten und letzten Kraft und Existenz unsres seelischen Seins überhaupt darstellen. Auf die andre Seele aber, obgleich wir sie schliefslich doch auch vorstellen, müssen wir eben diese Bedingungen oder vielmehr: Unbedingtheiten des eignen Ich übertragen, sie hat für uns jenes äufserste Realitätsmafs, das unser Selbst seinen Inhalten gegenüber besitzt und von dem wir sicher sind, dafs es auch jener andern Seele ihren Inhalten gegenüber zukommt. Unter diesen Umständen hat die Frage: wie ist Gesellschaft möglich? — einen völlig andern methodischen Sinn als die: wie ist Natur möglich? Denn auf die letztere antworten die Erkenntnisformen, durch die das Subjekt die Synthese gegebener Elemente zur »Natur« vollzieht, auf die erstere aber die in den Elementen selbst a priori gelegenen Bedingungen, durch die sie sich real zu der Synthese »Gesellschaft« verbinden. In gewissem Sinne ist der gesamte Inhalt dieses Buches, wie er sich auf Grund des vorangestellten Prinzips entwickelt, der Ansatz zur Beantwortung dieser Frage. Denn es sucht die, schliefslich in Individuen sich vollziehenden, Vorgänge auf, die das Gesellschafts-Sein dieser bedingen — nicht als zeitlich voran-

gehende Ursachen für dieses Resultat, sondern als Teilvorgänge der Synthese, die wir zusammenfassend die Gesellschaft nennen. Allein die Frage ist noch in einem fundamentaleren Sinne zu verstehen. Ich sagte, dafs die Funktion, die synthetische Einheit zu vollziehen, die der Natur gegenüber in dem anschauenden Subjekt ruht, der Gesellschaft gegenüber auf die Elemente eben dieser selbst übergegangen wäre. Das Bewufstsein, Gesellschaft zu bilden, ist zwar nicht in abstracto dem Einzelnen gegenwärtig, aber immerhin weifs jeder den andern als mit ihm verbunden, so sehr dieses Wissen um den andern als den Vergesellschafteten, dieses Erkennen des ganzen Komplexes als einer Gesellschaft — so sehr dieses Wissen und Erkennen sich nur an einzelnen, konkreten Inhalten zu vollziehen pflegt. Vielleicht aber verhält sich dies nicht anders als »die Einheit des Erkennens«, nach der wir zwar in den Bewufstseinsprozessen, einen konkreten Inhalt dem andern zuordnend, verfahren, ohne doch von ihr selbst anders als in seltnen und späten Abstraktionen ein gesondertes Bewufstsein zu haben. Nun ist die Frage: was liegt denn ganz allgemein und a priori zum Grunde, welche Voraussetzungen müssen wirksam sein, damit die einzelnen, konkreten Vorgänge im individuellen Bewufstsein wirklich Sozialisierungsprozesse seien, welche Elemente sind in ihnen enthalten, die es ermöglichen, dafs ihre Leistung, abstrakt ausgesprochen, die Herstellung einer gesellschaftlichen Einheit aus den Individuen ist? Die soziologischen Aprioritäten werden dieselbe doppelte Bedeutung haben, wie diejenigen, die die Natur »möglich machen«: sie werden einerseits, vollkommener oder mangelhafter, die wirklichen Vergesellschaftungsvorgänge bestimmen, als Funktionen oder Energien des seelischen Verlaufes; andrerseits sind sie die ideellen, logischen Voraussetzungen der perfekten, wenngleich in dieser Perfektion vielleicht niemals realisierten Gesellschaft — wie das Kausalgesetz einerseits in den tatsächlichen Erkenntnisprozessen lebt und wirkt, andrerseits die Form der Wahrheit, als des idealen Systems vollendeter Erkenntnisse, bildet, unabhängig davon, ob diese durch jene zeitliche, relativ zufällige seelische Dynamik realisiert wird oder nicht und unabhängig von der gröfseren oder geringeren Annäherung der im Bewufstsein wirklichen Wahrheit an jene ideell gültige.

Es ist eine blofse Titelfrage, ob die Untersuchung dieser

Bedingungen des Sozialisierungsprozesses erkenntnistheoretisch heifsen soll oder nicht, da doch das aus ihnen sich erhebende, von ihren Formen normierte Gebilde nicht Erkenntnisse, sondern praktische Prozesse und Seinszustände sind. Allein dennoch ist, was ich hier meine und was als der generelle Begriff der Vergesellschaftung auf seine Bedingungen geprüft werden soll, etwas erkenntnisartiges: das Bewufstsein, sich zu vergesellschaften oder vergesellschaftet zu sein. Vielleicht würde man es besser ein Wissen als ein Erkennen nennen. Denn das Subjekt steht hier nicht einem Objekt gegenüber, von dem es allmählich ein theoretisches Bild gewönne, sondern jenes Bewufstsein der Vergesellschaftung ist unmittelbar deren Träger oder innere Bedeutung. Es handelt sich um die Prozesse der Wechselwirkung, die für das Individuum die — zwar nicht abstrakte, aber doch des abstrakten Ausdrucks fähige — Tatsache bedeuten, vergesellschaftet zu sein. Welche Formen zum Grunde liegen müssen, oder: welche spezifischen Kategorien der Mensch gleichsam mitbringen mufs, damit dieses Bewufstsein entstehe, und welches deshalb die Formen sind, die das entstandene Bewufstsein — die Gesellschaft als eine Wissenstatsache — tragen mufs, dies kann man wohl die Erkenntnistheorie der Gesellschaft nennen. Ich versuche im folgenden, einige dieser, als apriorisch wirkenden Bedingungen oder Formen der Vergesellschaftung — die freilich nicht wie die Kantischen Kategorien mit e i n e m Worte benennbar sind — als Beispiel solcher Untersuchung zu skizzieren.

I. Das Bild, das ein Mensch vom andern aus der persönlichen Berührung gewinnt, ist durch gewisse Verschiebungen bedingt, die nicht einfache Täuschungen aus unvollständiger Erfahrung, mangelnder Sehschärfe, sympathischen oder antipathischen Vorurteilen sind, sondern prinzipielle Änderungen der Beschaffenheit des realen Objekts. Und zwar gehen diese zunächst nach zwei Dimensionen. Wir sehen den Andern in irgend einem Mafse verallgemeinert. Vielleicht, weil es uns nicht gegeben ist, eine von der unsern abweichende Individualität völlig in uns zu repräsentieren. Jedes Nachbilden einer Seele ist durch die Ähnlichkeit mit ihr bestimmt und obgleich diese keineswegs die einzige Bedingung des seelischen Erkennens ist — da einerseits eine gleichzeitige Ungleichheit erforderlich scheint, um Distanz und Objektivität zu

gewinnen, andrerseits eine intellektuelle Fähigkeit, die sich jenseits der Gleichheit oder Nicht-Gleichheit des Seins hält — so würde das vollkommene Erkennen dennoch eine vollkommene Gleichheit voraussetzen. Es scheint, als hätte jeder Mensch einen tiefsten Individualitätspunkt in sich, der von keinem andern, bei dem dieser Punkt qualitativ abweichend ist, innerlich nachgeformt werden kann. Und dafs diese Forderung mit jener Distanz und objektiven Beurteilung, auf denen das Vorstellen des Andern aufserdem ruht, schon logisch nicht vereinbar ist, beweist eben nur, dafs das vollkommene Wissen um die Individualität des Andern uns versagt ist; und von den wechselnden Mafsen dieses Mangels sind alle Verhältnisse der Menschen untereinander bedingt. Welches nun aber auch seine Ursache sei, seine Folge ist jedenfalls eine Verallgemeinerung des seelischen Bildes vom Andern, ein Verschwimmen der Umrisse, das der Einzigkeit dieses Bildes eine Beziehung zu andern zufügt. Wir stellen jeden Menschen, mit besondrer Folge für unser praktisches Verhalten zu ihm, als den Typus Mensch vor, zu dem seine Individualität ihn gehören läfst, wir denken ihn, neben all seiner Singularität, unter einer allgemeinen Kategorie, die ihn freilich nicht völlig deckt und die er nicht völlig deckt — durch welch letztere Bestimmung sich dies Verhältnis von dem zwischen dem Allgemeinbegriff und der unter ihn gehörigen Einzelheit unterscheidet. Um den Menschen zu erkennen, sehen wir ihn nicht nach seiner reinen Individualität, sondern getragen, erhoben oder auch erniedrigt durch den allgemeinen Typus, unter den wir ihn rechnen. Selbst wenn diese Umwandlung so unmerklich ist, dafs wir sie unmittelbar nicht mehr erkennen können, selbst dann, wenn all die gewöhnlichen charakterologischen Oberbegriffe: moralisch oder unmoralisch, frei oder gebunden, herrisch oder sklavenhaft usw. versagen — innerlich benennen wir den Menschen doch nach einem wortlosen Typus, mit dem sein reines Fürsichsein nicht zusammenfällt.

Und dies führt noch eine Stufe weiter hinab. Grade aus der völligen Einzigkeit einer Persönlichkeit formen wir ein Bild ihrer, das mit ihrer Wirklichkeit nicht identisch ist, aber dennoch nicht ein allgemeiner Typus ist, vielmehr das Bild, das er zeigen würde, wenn er sozusagen ganz er selbst wäre, wenn er nach der guten oder schlechten Seite hin die ideelle Möglichkeit, die in

jedem Menschen ist, realisierte. Wir alle sind Fragmente, nicht nur des allgemeinen Menschen, sondern auch unser selbst. Wir sind Ansätze nicht nur zu dem Typus Mensch überhaupt, nicht nur zu dem Typus des Guten und des Bösen u. dgl., sondern wir sind auch Ansätze zu der — prinzipiell nicht mehr benennbaren — Individualität und Einzigkeit unser selbst, die wie mit ideellen Linien gezeichnet unsre wahrnehmbare Wirklichkeit umgibt. Dieses Fragmentarische aber ergänzt der Blick des Andern zu dem, was wir niemals rein und ganz sind. Er kann gar nicht die Fragmente nur nebeneinander sehen, die wirklich gegeben sind, sondern wie wir den blinden Fleck in unserem Sehfelde ergänzen, dafs man sich seiner garnicht bewufst wird, so machen wir aus diesem Fragmentarischen die Vollständigkeit seiner Individualität. Die Praxis des Lebens drängt darauf, das Bild des Menschen nur aus den realen Stücken, die wir von ihm empirisch wissen, zu gestalten; aber grade sie ruht auf jenen Veränderungen und Ergänzungen, auf der Umbildung jener gegebenen Fragmente zu der Allgemeinheit eines Typus und zu der Vollständigkeit der ideellen Persönlichkeit.

Dieses prinzipielle, wenngleich in Wirklichkeit selten bis zur Vollkommenheit durchgeführte Verfahren wirkt nun innerhalb der schon bestehenden Gesellschaft als das Apriori der weiteren, zwischen Individuen sich entspinnenden Wechselwirkungen. Innerhalb eines Kreises, der in irgend einer Gemeinsamkeit des Berufes oder der Interessen zusammengehört, sieht jedes Mitglied jedes andre nicht rein empirisch, sondern auf Grund eines Apriori, das dieser Kreis jedem an ihm teilhabenden Bewufstsein auferlegt. In den Kreisen der Offiziere, der kirchlich Gläubigen, der Beamten, der Gelehrten, der Familienmitglieder sieht jeder den andern unter der selbstverständlichen Voraussetzung: dieser ist ein Mitglied meines Kreises. Es gehen von der gemeinsamen Lebensbasis gewisse Suppositionen aus, durch die man sich gegenseitig wie durch einen Schleier erblickt. Dieser freilich verhüllt nicht einfach die Eigenart der Persönlichkeit, aber er gibt ihr, indem ihr ganz individuell-realer Bestand mit jenem zu einem einheitlichen Gebilde verschmilzt, eine neue Form. Wir sehen den andern nicht schlechthin als Individuum, sondern als Kollegen oder Kameraden oder Parteigenossen, kurz als Mitbewohner derselben besonderen Welt und

diese unvermeidliche, ganz automatisch wirksame Voraussetzung ist eines der Mittel, seine Persönlichkeit und Wirklichkeit in der Vorstellung des andern auf die von seiner Soziabilität erforderte Qualität und Form zu bringen.

Dies gilt ersichtlich auch für das Verhältnis der Zugehörigen verschiedener Kreise zueinander. Der Bürgerliche, der einen Offizier kennen lernt, kann sich garnicht davon freimachen, dafs dieses Individuum ein Offizier ist. Und obgleich das Offizier-Sein zu dieser Individualität gehören mag, so doch nicht in der schematisch gleichen Art, wie es, in der Vorstellung des Andern, ihr Bild präjudiziert. Und so geht es dem Protestanten gegenüber dem Katholiken, dem Kaufmann gegenüber dem Beamten, dem Laien gegenüber dem Priester usw. Überall liegen hier Verschleierungen der Realitätslinie durch die soziale Verallgemeinerung vor, die die Entdeckung jener innerhalb einer sozial entschieden differenzierten Gesellschaft prinzipiell ausschliefsen. So findet der Mensch in der Vorstellung des Menschen Verschiebungen, Abzüge und Ergänzungen — da die Verallgemeinerung immer zugleich mehr oder weniger ist als die Individualität — von all diesen a priori wirksamen Kategorien her: von seinem Typus als Mensch, von der Idee seiner eignen Vollendung, von der sozialen Allgemeinheit her, der er zugehört. Über alledem schwebt, als heuristisches Prinzip des Erkennens, der Gedanke seiner realen, schlechthin individuellen Bestimmtheit; aber indem es scheint, als ob erst der Gewinn dieser die ganz richtig fundamentierte Beziehung zu ihm ergäbe, sind tatsächlich jene Veränderungen und Neugestaltungen, die diese ideale Erkenntnis seiner hindern, grade die Bedingungen, durch die die Beziehungen, die wir allein als die gesellschaftlichen kennen, möglich werden — ungefähr wie bei Kant die Kategorien des Verstandes, die die unmittelbaren Gegebenheiten zu ganz neuen Objekten formen, doch allein die gegebene Welt zu einer erkennbaren machen.

II. Eine andre Kategorie, unter der die Subjekte sich selbst und sich gegenseitig erblicken, damit sie, so geformt, die empirische Gesellschaft ergeben können, läfst sich mit dem trivial erscheinenden Satz formulieren: dafs jedes Element einer Gruppe nicht nur Gesellschaftsteil, sondern aufserdem noch etwas ist. Als soziales Apriori wirkt dies, insofern der der Gesellschaft nicht zugewandte

oder in ihr nicht aufgehende Teil des Individuums nicht einfach beziehungslos neben seinem sozial bedeutsamen liegt, nicht nur ein Aufserhalb der Gesellschaft ist, für das sie, willig oder widerwillig, Raum gibt; sondern dafs der Einzelne mit gewissen Seiten nicht Element der Gesellschaft ist, bildet die positive Bedingung dafür, dafs er es mit andern Seiten seines Wesens ist: die Art seines Vergesellschaftet-Seins ist bestimmt oder mitbestimmt durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Seins. Die folgenden Untersuchungen werden einige Typen ergeben, deren soziologische Bedeutung sogar in ihrem Kern und Wesen dadurch fixiert ist, dafs sie von der Gesellschaft, für die ihre Existenz bedeutsam ist, grade irgendwie ausgeschlossen sind: so bei dem Fremden, bei dem Feinde, bei dem Verbrecher, sogar bei dem Armen. Dies gilt aber nicht nur für solche generellen Charaktere, sondern, in unzähligen Modifikationen, für jegliche individuelle Erscheinung. Dafs jeder Augenblick uns von Beziehungen zu Menschen umfafst findet und sein Inhalt von diesen direkt oder indirekt bestimmt ist, spräche durchaus nicht dagegen, sondern die soziale Umfassung als solche betrifft eben Wesen, die nicht völlig von ihr umfafst sind. Wir wissen von dem Beamten, dafs er nicht nur Beamter, von dem Kaufmann, dafs er nicht nur Kaufmann, von dem Offizier, dafs er nicht nur Offizier ist; und dieses aufsersoziale Sein, sein Temperament und der Niederschlag seiner Schicksale, seine Interessiertheiten und der Wert seiner Persönlichkeit, so wenig es die Hauptsache der beamtenhaften, kaufmännischen, militärischen Betätigungen abändern mag, gibt ihm doch für jeden ihm Gegenüberstehenden jedesmal eine bestimmte Nuance und durchflicht sein soziales Bild mit aufsersozialen Imponderabilien. Der ganze Verkehr der Menschen innerhalb der gesellschaftlichen Kategorien wäre ein andrer, wenn ein jeder dem andern nur als das gegenüberträte, was er in seiner jeweiligen Kategorie, als Träger der ihm grade jetzt zufallenden sozialen Rolle ist. Freilich unterscheiden sich die Individuen ebenso wie die Berufe wie die sozialen Situationen danach, welches Mafs jenes »Aufserdem« sie zugleich mit ihrem sozialen Inhalt besitzen oder zulassen. Den einen Pol dieser Reihe bildet etwa der Mensch in der Liebe oder in der Freundschaft; hier kann das, was das Individuum für sich reserviert, jenseits der dem andern zugewendeten Entwicklungen und Be-

tätigungen, sich quantitativ dem Grenzwert Null nähern, es ist nur ein einziges Leben vorhanden, das gleichsam von zwei Seiten her betrachtet werden kann oder gelebt wird: einmal von der Innenseite, von dem terminus a quo des Subjekts her, dann aber, als das ganz ungeänderte, nach der Richtung des geliebten Menschen hin, unter der Kategorie seines terminus ad quem, die es restlos aufnimmt. Unter ganz andrer Tendenz bietet der katholische Priester das formal gleiche Phänomen, in dem seine kirchliche Funktion sein individuelles Fürsichsein völlig überdeckt und verschlingt. In dem ersten dieser extremen Fälle verschwindet das »Außerdem« der soziologischen Aktivität, weil sein Inhalt gänzlich in der Hinwendung zu dem Gegenüber aufgegangen ist, in dem zweiten, weil der entsprechende Typus von Inhalten überhaupt prinzipiell verschwunden ist. Den Gegenpol nun zeigen etwa die Erscheinungen der modernen, geldwirtschaftlich bestimmten Kultur, in der der Mensch als produzierender, als kaufender oder verkaufender, überhaupt als irgend ein leistender, sich dem Ideal der absoluten Objektivität nähert; abgesehen von ganz hohen, führenden Positionen, ist das individuelle Leben, der Ton der Gesamtpersönlichkeit, aus der Leistung verschwunden, die Menschen sind nur die Träger einer nach objektiven Normen erfolgenden Ausgleichung von Leistung und Gegenleistung, und alles, was nicht in diese reine Sachlichkeit hineingehört, ist auch tatsächlich aus ihr verschwunden. Das »Außerdem« hat die Persönlichkeit mit ihrer Sonderfärbung, ihrer Irrationalität, ihrem inneren Leben völlig in sich aufgenommen und jenen gesellschaftlichen Betätigungen nur die für sie spezifischen Energien in reinlicher Abtrennung überlassen.

Zwischen diesen Extremen bewegen sich die sozialen Individuen, immer so, daß die dem inneren Zentrum zugekehrten Energien und Bestimmtheiten irgend eine Bedeutung für die dem Andern geltenden Betätigungen und Gesinnungen aufweisen. Denn — im Grenzfall — sogar das Bewußtsein, diese soziale Aktivität oder Stimmung sei etwas von dem übrigen Menschen Geschiedenes, und trete mit dem, was er sonst ist und bedeutet, in die soziologische Beziehung eben n i c h t *ein — selbst dieses Bewußtsein ist von durchaus positivem Einfluß auf die Attitude, die das Subjekt den Andern gegenüber und die Andern ihm gegenüber einnehmen. Das*

Apriori des empirischen sozialen Lebens ist, dafs das Leben nicht ganz sozial ist, wir formen unsre Wechselbeziehungen nicht nur unter der negativen Reserve eines in sie nicht eintretenden Teiles unsrer Persönlichkeit, dieser Teil wirkt nicht nur durch allgemeine psychologische Verknüpfungen überhaupt auf die sozialen Vorgänge in der Seele ein, sondern grade die formale Tatsache, dafs er aufserhalb der letzteren steht, bestimmt die Art dieser Einwirkung. — Auch ruht darauf, dafs die Gesellschaften Gebilde aus Wesen sind, die zugleich innerhalb und aufserhalb ihrer stehen, eine der wichtigsten soziologischen Formungen: dafs nämlich zwischen einer Gesellschaft und ihren Individuen ein Verhältnis wie zwischen zwei Parteien bestehen kann, ja vielleicht, offener oder latenter, immer besteht. Damit erzeugt die Gesellschaft vielleicht die bewufsteste, mindestens die allgemeinste Ausgestaltung einer Grundform des Lebens überhaupt: dafs die individuelle Seele nie innerhalb einer Verbindung stehen kann, aufserhalb deren sie nicht zugleich steht, dafs sie in keine Ordnung eingestellt ist, ohne sich zugleich ihr gegenüber zu finden. Dies geht von den transszendenten und allerallgemeinsten Zusammenhängen bis zu den singulärsten und zufälligsten. Der religiöse Mensch fühlt sich von dem göttlichen Wesen völlig umfafst, als wäre er nur ein Pulsschlag des göttlichen Lebens, seine eigne Substanz ist vorbehaltlos, ja in mystischer Unterschiedslosigkeit in die des Absoluten hingegeben. Und dennoch, um dieser Einschmelzung auch nur einen Sinn zu geben, mufs er irgend ein Selbst-Sein bewahren, irgend ein personales Gegenüber, ein gesondertes Ich, dem die Auflösung in dies göttliche All-Sein eine unendliche Aufgabe ist, ein Prozefs nur, der weder metaphysisch möglich noch religiös fühlbar wäre, wenn er nicht von einem Fürsichsein des Subjekts ausginge: das Eins-Sein mit Gott ist in seiner Bedeutung durch das Anders-Sein als Gott bedingt. Jenseits dieser Aufgipfelung zum Transszendenten zeigt die Beziehung, die sich der menschliche Geist durch seine ganze Geschichte hindurch zu der Natur als einem Ganzen vindiziert, die gleiche Form. Wir wissen uns einerseits in die Natur eingegliedert, als eines ihrer Produkte, das neben jedem andern als Gleiches unter Gleichen steht, ein Punkt, den ihre Stoffe und Energien erreichen und verlassen, wie sie durch das strömende Wasser und die blühende Pflanze kreisen. Und doch hat die Seele das Gefühl eines

von all diesen Verschlingungen und Einbeziehungen unabhängigen Fürsichseins, das man mit dem logisch so unsichern Begriff der Freiheit bezeichnet, all diesem Getriebe, dessen Element wir doch selbst sind, ein Gegenüber und Paroli bietend, das sich zu dem Radikalismus: die Natur ist nur eine Vorstellung in menschlichen Seelen — aufgipfelt. Wie aber hier die Natur, mit all ihrer unleugbaren Eigengesetzlichkeit und harten Wirklichkeit dennoch in das Ich eingeschlossen wird — so ist andrerseits dieses Ich, mit all seiner Freiheit und Fürsichsein, seinem Gegensatz gegen die blofse Natur, doch ein Glied ihrer; das eben ist der übergreifende Naturzusammenhang, dafs er dieses gegen ihn selbständige, ja oft genug feindselige Wesen mitumfafst, dafs das, was seinem tiefsten Lebensgefühl nach aufserhalb seiner steht, doch sein Element sein mufs. Nicht minder nun gilt diese Formel für das Verhältnis zwischen den Individuen und den einzelnen Kreisen seiner gesellschaftlichen Bindungen, oder, wenn man diese zu dem Begriff oder Gefühl des Vergesellschaftetseins überhaupt zusammenfafst, für das Verhältnis der Individuen schlechthin. Wir wissen uns einerseits als Produkte der Gesellschaft: die physiologische Reihe der Vorfahren, ihre Anpassungen und Fixierungen, die Traditionen ihrer Arbeit, ihres Wissens und Glaubens, der ganze, in objektiven Formen kristallisierte Geist der Vergangenheit — bestimmen die Anlagen und die Inhalte unseres Lebens, so dafs die Frage entstehen konnte, ob der Einzelne denn überhaupt etwas andres wäre als ein Gefäfs, in dem sich zuvor bestehende Elemente in wechselnden Mafsen mischen; denn wenn diese Elemente auch schliefslich von Einzelnen produziert wären, so sei der Beitrag eines jeden eine verschwindende Gröfse und erst durch ihr gattungsmäfsiges und gesellschaftliches Zusammenkommen erzeugten sich die Faktoren, in deren Synthese dann wieder die angebbare Individualität bestünde. Andrerseits wissen wir uns als ein Glied der Gesellschaft, mit unsrem Lebensprozefs und seinem Sinn und Zweck ebenso unselbständig in ihr Nebeneinander verwebt, wie dort in ihr Nacheinander. So wenig wir als Naturwesen ein Fürunssein haben, weil die Kreisung der natürlichen Elemente durch uns wie durch völlig selbstlose Gebilde hindurchgeht und die Gleichheit vor den Naturgesetzen unser Dasein ohne Rest in ein blofses Beispiel ihrer Notwendigkeiten auflöst — so wenig leben wir als Ge-

sellschaftswesen um ein autonomes Zentrum herum, sondern sind Augenblick für Augenblick aus den Wechselbeziehungen zu andern zusammengesetzt und sind so der körperlichen Substanz vergleichbar, die für uns nur noch als die Summe vielfacher Sinneseindrücke, aber nicht als eine für sich seiende Existenz besteht. Nun aber fühlen wir, dafs diese soziale Diffusion unsre Persönlichkeit nicht vollkommen auflöst; nicht nur um die schon erwähnten Reserven handelt es sich, um einzelne Inhalte, deren Sinn und Entwicklung von vornherein nur in der Einzelseele ruht und in dem sozialen Zusammenhang überhaupt keine Stelle findet; nicht nur um die Formung der sozialen Inhalte, deren Einheit als Individualseele nicht selbst wieder gesellschaftlichen Wesens ist, so wenig wie die künstlerische Form, zu der die Farbflecken auf der Leinwand zusammengehn, aus dem chemischen Wesen der Farben selbst herzuleiten ist. Sondern vor allem: der gesamte Lebensinhalt, so restlos er aus den sozialen Antezedentien und Wechselbeziehungen erklärbar sein mag, ist doch zugleich unter der Kategorie des Einzellebens zu betrachten, als Erlebnis des Individuums und völlig auf dieses hin orientiert. Beides sind nur verschiedene Kategorien, unter die der gleiche Inhalt tritt, wie eben dieselbe Pflanze einmal nach ihren biologischen Entstehungsbedingungen, ein andermal nach ihrer praktischen Verwendbarkeit, ein drittes Mal auf ihre ästhetische Bedeutung hin angesehen werden kann. Der Standpunkt, aus dem die Existenz des Einzelnen angeordnet und begriffen wird, kann ebenso innerhalb wie aufserhalb seiner genommen werden, die Totalität des Lebens, mit all seinen sozial ableitbaren Inhalten, ist ebenso als das zentripetale Schicksal seines Trägers zu fassen, wie es, mit allen seinen für das Individuum reservierten Teilen, dennoch als Produkt und Element des sozialen Lebens gelten kann.

Damit also bringt die Tatsache der Vergesellschaftung das Individuum in die Doppelstellung, von der ich ausging: dafs es in ihr befafst ist und zugleich ihr gegenübersteht, ein Glied ihres Organismus und zugleich selbst ein geschlossenes organisches Ganzes, ein Sein für sie und ein Sein für sich. Das Wesentliche aber und der Sinn des besonderen soziologischen Apriori, das sich hierin gründet, ist dies, dafs das Innerhalb und das Aufserhalb zwischen Individuum und Gesellschaft nicht zwei nebeneinander

bestehende Bestimmungen sind — obgleich sie sich gelegentlich auch so, und bis zur gegenseitigen Feindseligkeit entwickeln können — sondern dafs sie die ganz einheitliche Position des sozial lebenden Menschen bezeichnen. Seine Existenz ist nicht nur, in Aufteilung ihrer Inhalte, partiell sozial und partiell individuell; sondern sie steht unter der fundamentalen, gestaltenden, nicht weiter reduzierbaren Kategorie einer Einheit, die wir nicht anders ausdrücken können als durch die Synthese oder die Gleichzeitigkeit der beiden logisch einander entgegengesetzten Bestimmungen der Gliedstellung und des Fürsichseins, des Produziert- und Befafstseins durch die Gesellschaft und des Lebens aus dem eignen Zentrum heraus und um des eignen Zentrums willen. Die Gesellschaft besteht nicht nur, wie sich vorher ergab, aus Wesen, die zum Teil nicht vergesellschaftet sind, sondern aus solchen, die sich einerseits als völlig soziale Existenzen, andrerseits, den gleichen Inhalt bewahrend, als völlig personale empfinden. Und dieses sind nicht zwei beziehungslos nebeneinanderliegende Standpunkte, wie etwa wenn man eben denselben Körper einmal auf seine Schwere hin und ein andermal auf seine Farbe hin ansieht, sondern dies beides bildet die Einheit, die wir das soziale Wesen nennen, die synthetische Kategorie — wie der Begriff der Verursachung eine apriorische Einheit ist, wenngleich er die beiden, inhaltlich ganz verschiedenen Elemente des Verursachenden und des Bewirkten einschliefst. Dafs diese Formung uns zur Verfügung steht, diese Fähigkeit, aus Wesen deren jedes sich als den terminus a quo und den terminus ad quem seiner Entwicklungen, Schicksale, Qualitäten empfinden kann, den grade mit solchen rechnenden Begriff der Gesellschaft herzustellen und diesen nun als den terminus a quo und den terminus ad quem jener Lebendigkeiten und Seinsbestimmtheiten zu wissen — das ist ein Apriori der empirischen Gesellschaft, das macht ihre Form möglich, wie wir sie kennen.

III. Die Gesellschaft ist ein Gebilde aus ungleichen Elementen. Denn selbst wo demokratische oder sozialistische Tendenzen eine »Gleichheit« planen oder teilweise erreichen, handelt es sich immer nur um Gleichwertigkeit der Personen, der Leistungen, der Positionen, während eine Gleichheit der Menschen ihren Beschaffenheiten, Lebensinhalten und Schicksalen nach garnicht in Frage kommen kann. Und wo andrerseits eine versklavte Bevölkerung

nur Masse bildet, wie in den grofsen orientalischen Despotien, betrifft diese Gleichheit jedes mit jedem immer nur gewisse Seiten der Existenz, etwa die politischen oder wirtschaftlichen, niemals aber das Ganze derselben, dessen mitgebrachte Eigenschaften, personale Beziehungen, durchlebte Schicksale nicht nur nach der Innenseite des Lebens zu, sondern auch nach seinen Wechselbeziehungen mit andern Existenzen unvermeidlich eine Art von Einzigkeit und Unverwechselbarkeit haben werden. Stellt man sich die Gesellschaft als rein objektives Schema vor, so zeigt sie sich als eine Ordnung von Inhalten und Leistungen, die nach Raum, Zeit, Begriffen, Werten aufeinander bezogen sind und bei denen man insofern von der Personalität, von der Ichform, die ihre Dynamik trägt, absehen kann. Wenn jene Ungleichheit der Elemente nun jede Leistung oder Qualität innerhalb dieser Ordnung als eine individuell charakterisierte, an ihrer Stelle unzweideutig festgelegte auftreten läfst, so erscheint die Gesellschaft als ein Kosmos, dessen Mannigfaltigkeit nach Sein und Bewegung zwar unübersehlich ist, in dem aber jeder Punkt nur in jener bestimmten Weise beschaffen sein und sich entwickeln kann, wenn nicht die Struktur des Ganzen geändert sein soll. Was man von dem Bau der Welt überhaupt gesagt hat: dafs kein Sandkörnchen anders geformt sein und anders liegen könnte, als es der Fall ist, ohne dafs dies eine Änderung des gesamten Daseins zur Voraussetzung und Folge hätte — das wiederholt sich an dem Bau der Gesellschaft, betrachtet als eine Verwebung qualitativ bestimmter Erscheinungen. Eine Analogie wie in einem Miniaturbild, unendlich vereinfacht und sozusagen stilisiert, findet das so aufgenommene Bild der Gesellschaft überhaupt an einer Beamtenschaft, die als solche aus einer bestimmten Ordnung von »Positionen« besteht, einer Prädeterminiertheit von Leistungen, die, von ihren jeweiligen Trägern abgelöst, einen ideellen Zusammenhang ergeben; innerhalb dieser findet jeder neu Eintretende einen unzweideutig bestimmten Platz, der gleichsam auf ihn gewartet hat und zu dem seine Energien harmonisch sein müssen. Was hier bewufste, systematische Festlegung von Leistungsinhalten ist, ist in der Ganzheit der Gesellschaft natürlich ein unentwirrbares Durcheinanderspielen von Funktionen, die Stellungen in ihr sind nicht durch einen konstruktiven Willen gegeben, sondern erst durch

das reale Schaffen und Erleben der Individuen erfaſsbar. Und trotz dieses ungeheuren Unterschiedes, trotz alles Irrationellen, Unvollkommenen, vom Wertstandpunkte aus Verwerflichen, das die historische Gesellschaft zeigt, bleibt ihre phänomenologische Struktur — die Summe und das Verhältnis der von jedem Element objektiv-gesellschaftlich gebotenen Existenzart und Leistungen — eine Ordnung von Elementen, deren jedes einen individuell bestimmten Platz einnimmt, eine Koordination von objektiv und in ihrer sozialen Bedeutung sinnvollen, wenngleich nicht immer wertvollen Funktionen und Funktionszentren; wobei das rein Personale, das innerlich Produktive, die Impulse und Reflexe des eigentlichen Ich ganz auſser Betrachtung bleiben. Oder, anders ausgedrückt: das Leben der Gesellschaft verläuft — nicht psychologisch, sondern phänomenologisch, rein auf seine sozialen Inhalte als solche angesehen — so, als ob jedes Element für seine Stelle in diesem Ganzen vorherbestimmt wäre; bei aller Disharmonie von den idealen Forderungen her, verläuft es so, als ob alle seine Glieder in einem einheitlichen Verhältnis ständen, das jeden, grade weil er dieser besondre ist, auf alle andern und alle andern auf diesen anwiese.

Von hier aus nun wird das Apriori sichtbar, von dem jetzt die Rede sein soll und das dem Einzelnen eine Grundlage und »Möglichkeit«, einer Gesellschaft zuzugehören, bedeutet. Daſs jedes Individuum durch seine Qualität von sich aus auf eine bestimmte Stelle innerhalb seines sozialen Milieus hingewiesen ist: daſs diese ihm ideell zugehörige Stelle auch wirklich in dem sozialen Ganzen vorhanden ist — das ist die Voraussetzung, von der aus der Einzelne sein gesellschaftliches Leben lebt und die man als den Allgemeinheitswert der Individualität bezeichnen kann. Sie ist unabhängig davon, daſs sie sich zu klarem, begrifflichem Bewuſstsein aufarbeitet, ebenso aber auch davon, ob sie in dem realen Lebensverlauf ihre Realisierung findet — wie die Apriorität des Kausalgesetzes, als einer formenden Voraussetzung des Erkennens davon unabhängig ist, ob das Bewuſstsein es in gesonderten Begriffen formuliert und ob die psychologische Wirklichkeit immer ihm gemäſs verfährt oder nicht. Unser Erkenntnisleben ruht auf der Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie zwischen unsern geistigen, wenn auch noch so individuellen Energien und dem äuſsern, objektiven Dasein; denn dies bleibt immer der Ausdruck

des unmittelbaren Phänomens, gleichviel, ob man es dann metaphysisch oder psychologisch auf die Produktion des Daseins durch den Intellekt selbst zurückführen mag. So ist das gesellschaftliche Leben als solches auf die Voraussetzung einer grundsätzlichen Harmonie zwischen dem Individuum und dem sozialen Ganzen gestellt, so wenig dies die krassen Dissonanzen des ethischen und des eudämonistischen Lebens hindert. Würde die soziale Wirklichkeit durch diese prinzipielle Voraussetzung hemmungslos und ohne Verfehlungen gestaltet sein, so hätten wir die vollkommene Gesellschaft — wiederum nicht in dem Sinn ethischer oder eudämonistischer Vollkommenheit, sondern begrifflicher: sozusagen nicht die vollkommene Gesellschaft, sondern die vollkommene Gesellschaft. So weit das Individuum dieses Apriori seiner sozialen Existenz: die durchgehende Korrelation seines individuellen Seins mit den umgebenden Kreisen, die integrierende Notwendigkeit seiner, durch sein innerpersönliches Leben bestimmten Besonderheit für das Leben des Ganzen — so weit es dieses Apriori nicht realisiert oder realisiert findet, ist es eben nicht vergesellschaftet, ist die Gesellschaft nicht die lückenlose Wechselwirksamkeit, die ihr Begriff aussagt.

Eine bewufsle Zuspitzung gewinnt dieses Verhalten mit der Kategorie des Berufes. Das Altertum hat zwar diesen Begriff im Sinne der persönlichen Differenziertheit und der arbeitsteilig gegliederten Gesellschaft nicht gekannt. Aber was ihm zum Grunde liegt: dafs das sozial wirksame Tun der einheitliche Ausdruck der inneren Qualifikation ist, dafs sich das Ganze und Bleibende der Subjektivität vermöge ihrer Funktionen in der Gesellschaft praktisch objektiviert — das bestand auch im Altertum. Nur dafs diese Beziehung sich an einem durchgängig gleichmäfsigeren Inhalt vollzog; ihr Prinzip tritt an der Aristotelischen Äufserung hervor, dafs einige von ihrer Natur her zum δουλεύειν, andre zum δεσπόζειν bestimmt wären. Bei höherer Ausbildung des Begriffes zeigt er die eigenartige Struktur: dafs einerseits die Gesellschaft eine »Stelle« in sich erzeugt und bietet, die zwar nach Inhalt und Umrifs von andern unterschieden ist, aber doch prinzipiell von Vielen ausgefüllt werden kann und dadurch sozusagen etwas Anonymes ist; und dafs nun diese, trotz ihres Allgemeinheitscharakters, von dem Individuum auf Grund eines inneren »Rufes«, einer als ganz persönlich

empfundenen Qualifikation ergriffen wird. Damit es überhaupt einen »Beruf« gäbe, mufs jene, wie auch immer entstandene, Harmonie zwischen dem Bau und Lebensprozefs der Gesellschaft auf der einen Seite, den individuellen Beschaffenheiten und Impulsen auf der andern, vorhanden sein. Auf ihr als allgemeiner Voraussetzung ruht schliefslich die Vorstellung, dafs für jede Persönlichkeit eine Position und Leistung innerhalb der Gesellschaft bestehe, zu der sie »berufen« ist, und der Imperativ, so lange zu suchen, bis man sie findet.

Die empirische Gesellschaft wird nur durch dieses, in dem Berufsbegriff aufgegipfelte Apriori »möglich«, das freilich, gleich den bisher behandelten, nicht mit einem einfachen Schlagworte zu bezeichnen ist, wie die Kantischen Kategorien es zulassen. Die Bewufstseinsprozesse, mit denen sich Vergesellschaftung vollzieht: die Einheit aus Vielen, die gegenseitige Bestimmung der Einzelnen, die Wechselbedeutung des Einzelnen für die Totalität der andern und dieser Totalität für den Einzelnen — verlaufen unter dieser ganz prinzipiellen, nicht abstrakt bewufsten, aber in der Realität der Praxis sich ausdrückenden Voraussetzung: dafs die Individualität des Einzelnen in der Struktur der Allgemeinheit eine Stelle findet, ja, dafs diese Struktur gewissermafsen von vornherein, trotz der Unberechenbarkeit der Individualität, auf diese und ihre Leistung angelegt ist. Der kausale Zusammenhang, der jedes soziale Element in das Sein und Tun jedes andern verflicht und so das äufsere Netzwerk der Gesellschaft zustande bringt, verwandelt sich in einen teleologischen, sobald man ihn von den individuellen Trägern her betrachtet, von seinen Produzenten, die sich als Ichs fühlen und deren Verhalten aus dem Boden der für sich seienden, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit wächst. Dafs jene phänomenale Ganzheit sich dem Zweck dieser, gleichsam von aufsen an sie herantretenden Individualitäten fügt, dem von innen bestimmten Lebensprozefs dieser die Stätte bietet, an der seine Besonderheit zu einem notwendigen Glied in dem Leben des Ganzen wird — dies gibt, als eine fundamentale Kategorie, dem Bewufstsein des Individuums die Form, die es zu einem sozialen Elemente designiert.

Es ist eine ziemlich müfsige Frage, ob die Untersuchungen zur Erkenntnistheorie der Gesellschaft, die durch diese Skizzierungen

exemplifiziert werden sollten, in die Sozialphilosophie oder etwa selbst schon in die Soziologie hineingehören. Mögen sie ein Grenzgebiet beider Methoden sein — die Sicherheit des soziologischen Problems, wie es zuvor gezeichnet ist, und die Abgrenzung gegen die philosophischen Fragestellungen leidet darunter so wenig, wie die Bestimmtheit der Begriffe von Tag und Nacht darunter leidet, dafs es eine Dämmerung gibt, oder die der Begriffe von Mensch und Tier darunter, dafs vielleicht einmal Mittelstufen zu finden sind, die die Charakteristiken beider in einer für uns begrifflich nicht trennbaren Weise vereinigen. Indem die soziologische Frage auf die Abstraktion dessen geht, was an der komplexen Erscheinung, die wir soziales Leben nennen, wirklich nur Gesellschaft, d. h. Vergesellschaftung ist; indem sie aus der Reinheit dieses Begriffes alles das entfernt, was zwar nur innerhalb der Gesellschaft historisch realisiert wird, was aber die Gesellschaft als solche, als einzigartige und autonome Existenzform, nicht konstituiert — ist ein völlig unzweideutiger Kern von Aufgaben geschaffen; es mag sein, dafs die Peripherie des Problemkreises, vorläufig oder dauernd, sich mit andern Kreisen berührt, dafs die Grenzabsteckungen zweifelhaft werden: das Zentrum bleibt darum nicht weniger fest an seiner Stelle.

Ich gehe dazu über, die Fruchtbarkeit dieses zentralen Begriffes und Problems an Einzeluntersuchungen zu erweisen. Weit von dem Anspruch entfernt, der Zahl der Wechselwirkungsformen, die die Gesellschaft ausmachen, auch nur von Ferne gerecht zu werden, zeigen sie nur den Weg, der zu der wissenschaftlichen Herauslösung des vollen Umfanges der »Gesellschaft« aus der Totalität des Lebens führen könnte — wollen ihn zeigen, indem sie selbst die ersten Schritte auf ihm tun.

Zweites Kapitel.

Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe.

Eine Reihe von Formen des Zusammenlebens, von Vereinheitlichungen und gegenseitigen Einwirkungen der Individuen sollen zunächst auf die Bedeutung hin geprüft werden, die die bloſse Zahl der so vergesellschafteten Individuen für diese Formen hat. Man wird von vornherein und aus den alltäglichen Erfahrungen heraus zugeben, daſs eine Gruppe von einem gewissen Umfang an zu ihrer Erhaltung und Förderung Maſsregeln, Formen und Organe ausbilden muſs, deren sie vorher nicht bedarf; und daſs andrerseits engere Kreise Qualitäten und Wechselwirkungen aufweisen, die bei ihrer numerischen Erweiterung unvermeidlich verloren gehen. Eine doppelte Bedeutsamkeit kommt der quantitativen Bestimmtheit zu: die negative, daſs gewisse Formungen, die aus den inhaltlichen oder sonstigen Lebensbedingungen heraus erforderlich oder möglich sind, sich eben nur diesseits oder jenseits einer numerischen Grenze der Elemente verwirklichen können; die positive, daſs andere direkt durch bestimmte rein quantitative Modifikationen der Gruppe gefordert werden. Selbstverständlich treten auch sie nicht in jedem Falle auf, sondern hängen ihrerseits von den sonstigen Bestimmtheiten der Gruppe ab; aber das Entscheidende ist, daſs aus den letzteren die fraglichen Formungen nur unter der Bedingung einer bestimmten numerischen Ausdehnung hervorgehen. So läſst sich z. B. feststellen, daſs ganz oder annähernd sozialistische Ordnungen bisher nur in ganz kleinen Kreisen durchführbar waren, in groſsen aber stets gescheitert sind. Die innere Tendenz solcher nämlich: die Gerechtigkeit in der Verteilung des Leistens und des Genieſsens — kann wohl in einer kleinen Gruppe realisiert und, was sicher ebenso wichtig ist, von den einzelnen überblickt und kontrolliert werden. Was jeder

für die Gesamtheit leistet, und womit die Gesamtheit es ihm vergilt, das liegt hier ganz nahe beieinander, so dafs sich Vergleichung und Ausgleichung leicht ergibt. In einem grofsen Kreise hindert dies insbesondere die in ihm unvermeidliche Differenzierung der Personen, ihrer Funktionen und ihrer Ansprüche. Eine sehr grofse Zahl von Menschen kann eine Einheit nur bei entschiedener Arbeitsteilung bilden; nicht nur aus den auf der Hand liegenden Gründen der wirtschaftlichen Technik, sondern weil erst sie das Ineinandergreifen und Auf-einander-angewiesen-sein erzeugt, das jeden durch unzählige Mittelglieder hindurch mit jedem in Verbindung setzt, und ohne das eine weit ausgedehnte Gruppe bei jeder Gelegenheit auseinanderbrechen würde. Deshalb mufs, eine je engere Einheit derselben gefordert wird, die Spezialisierung der Individuen eine um so genauere, um so unbedingter also den Einzelnen an das Ganze und das Ganze an den Einzelnen verweisende sein. Der Sozialismus eines grofsen Kreises würde so die schärfste Differenzierung der Persönlichkeiten fordern, die sich natürlich über ihre Arbeit hinaus auf ihr Fühlen und Begehren erstrecken müfste. Dies aber erschwert aufs äufserste den Vergleich der Leistungen untereinander, der Entlohnungen untereinander, die Ausgleichungen zwischen beiden, auf denen für kleine, und deshalb undifferenzierte Kreise die Möglichkeit eines annähernden Sozialismus beruht. Was derartige Gruppen bei vorgeschrittener Kultur schon sozusagen logisch auf numerische Geringfügigkeit beschränkt, das ist ihre Angewiesenheit auf Güter, die unter ihren eigenen Produktionsbedingungen überhaupt nicht geboten werden können. Es gibt meines Wissens im jetzigen Europa nur eine einzige annähernd sozialistische Organisation [1]: das Familistère de Guise, eine

[1]) Das historische Material, dessen diese Untersuchungen sich bedienen, ist in seiner inhaltlichen Zuverlässigkeit durch die beiden Umstände bedingt: nach dem Dienste, den es hier zu leisten hat, mufste es einerseits aus so vielen und heterogenen Gebieten des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens gewählt werden, dafs die beschränkte Arbeitskraft eines Einzelnen sich für seine Sammlung im wesentlichen nur an sekundäre Quellen halten und diese nur selten durch eigne Tatsachenforschung verifizieren konnte; andrerseits wird die Erstreckung dieser Sammlung durch eine lange Reihe von Jahren es begreiflich machen, dafs nicht jede Tatsache noch unmittelbar vor der Veröffentlichung des Buches mit dem momentanen Stande der Forschung konfrontiert werden konnte. Wäre die Mitteilung irgendwelchen sozialen Tatsachenstoffes ein, wenn auch nur nebensächlicher Zweck dieses Buches, so wäre die hiermit angedeutete Latitüde für Unbewiesenheiten und

grofse Fabrik gufseiserner Waren, die von einem Schüler Fouriers 1880 gegründet ist, nach dem Prinzip vollkommener Fürsorge für jeden Arbeiter und seine Familie, Sicherung des Existenzminimums, der unentgeltlichen Pflege und Erziehung der Kinder, der Kollektivbeschaffung des Lebensunterhaltes. Die Genossenschaft beschäftigte in den neunziger Jahren ungefähr 2000 Menschen und schien sich als lebensfähig zu erweisen. Dies aber offenbar nur, weil sie von einer unter ganz anderen Lebensbedingungen stehenden Gesamtheit umgeben ist, aus der sie die unvermeidlich in ihrer eigenen Produktion bleibenden Lücken der Bedürfnisbefriedigung decken kann. Denn die menschlichen Bedürfnisse sind nicht ebenso zu rationalisieren, wie die Produktion es wäre; sie scheinen vielmehr eine Zufälligkeit oder Unberechenbarkeit zu haben, die ihre Deckung nur um den Preis gestattet, dafs nebenbei unzähliges Irrationelles und Unverwendbares hergestellt wird. Ein Kreis also, der dies vermeidet und auf völlige Systematisierung und lückenlose Zweckmäfsigkeit seiner Tätigkeiten gestellt ist, wird immer nur ein kleiner sein können, weil er nur von einem grofsen umgebenden beziehen kann, was er, bei irgend höherer Kultur, zu einer befriedigenden Lebensmöglichkeit bedarf. — Es gibt ferner Gruppenbildungen kirchlicher Art, die ihrer soziologischen Struktur nach keine Anwendung auf grofse Mitgliederzahl vertragen: so die Sekten der Waldenser, der Mennoniten, der Herrnhuter. Wo das Dogma etwa den Eid, den Kriegsdienst, die Bekleidung von Ämtern verbietet; wo ganz persönliche Angelegenheiten, die Erwerbstätigkeit, die Tageseinteilung, ja die Eheschliefsung der Re-

---

Irrtümer nicht zulässig. Allein bei diesem Versuche, dem gesellschaftlichen Dasein die Möglichkeit einer neuen wissenschaftlichen Abstraktion abzugewinnen, kann das wesentliche Bemühen nur sein, diese Abstraktion an irgendwelchen Beispielen zu vollziehen und als sinnvoll zu erweisen. Darf ich es, um der methodischen Klarheit willen, etwas übertrieben ausdrücken, so kommt es nur darauf an, dafs diese Beispiele möglich, aber weniger darauf, dafs sie wirklich sind. Denn ihre Wahrheit soll nicht — oder nur in wenigen Fällen — die Wahrheit einer generellen Behauptung erweisen, sondern selbst wo der Ausdruck es so erscheinen lassen könnte, sind sie doch nur der an sich irrelevante Gegenstand einer Analyse, und die richtige und fruchtbare Art, wie diese vollzogen wird, nicht die Wahrheit über die Realität ihres Objektes ist dasjenige, was hier entweder erreicht oder verfehlt ist. Prinzipiell wäre die Untersuchung auch an fingierten Schulbeispielen zu führen und für ihre Wirklichkeitsbedeutung auf das jeweilige Tatsachenwissen des Lesers zu verweisen gewesen.

gulierung durch die Gemeinde unterliegen; wo eine besondere Kleidung die Gläubigen von allen anderen abheben und als zusammengehörig anzeigen soll; wo die subjektive Erfahrung von einem unmittelbaren Verhältnis zu Jesus den eigentlichen Kitt der Gemeinde ausmacht — da würde ersichtlich die Ausdehnung auf grofse Kreise das zusammenhaltende Band sprengen, das zu erheblichem Teile eben in ihrer Ausnahme- und Gegensatzstellung gegenüber gröfseren beruht. Mindestens in dieser soziologischen Hinsicht ist der Anspruch dieser Sekten, das ursprüngliche Christentum zu repräsentieren, nicht unberechtigt. Denn eben dieses, eine noch undifferenzierte Einheit von Dogma und Lebensform darstellend, war nur in jenen kleinen Gemeinden innerhalb grofser umgebender möglich, die ihnen ebenso zur Ergänzung der äufseren Lebenserfordernisse wie zum Gegensatz, an dem sie sich ihres eigentümlichen Wesens bewufst wurden, dienten. Deshalb hat die Ausbreitung des Christentums auf den Gesamtstaat seinen soziologischen Charakter nicht weniger als seinen seelisch-inhaltlichen völlig ändern müssen. — Dafs ferner eine aristokratische Körperschaft nur einen relativ geringen Umfang haben kann, liegt in ihrem Begriff. Allein über dieses Selbstverständliche, aus der Herrschaftsstellung gegenüber den Massen folgende hinaus scheint hier eine, wenn auch in weiten Grenzen schwankende, so doch in ihrer Art absolute Zahlbeschränkung vorzuliegen. Ich meine also, dafs nicht nur eine bestimmte Proportion besteht, die es immerhin gestatten würde, dafs bei wachsender Menge der Beherrschten auch die herrschende Aristokratie pro rata ins Unbegrenzte wüchse; sondern dafs es für diese eine absolute Grenze gibt, jenseits derer die aristokratische Gruppenform nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Diese Grenze wird durch teils äufsere, teils psychologische Umstände bestimmt: eine aristokratische Gruppe, die als Totalität wirksam sein soll, mufs für den einzelnen Teilhaber noch übersehbar sein, jeder mufs noch mit jedem persönlich bekannt sein können, Verwandtschaften und Verschwägerungen müssen durch die ganze Körperschaft hindurch sich verzweigen und zu verfolgen sein. Wenn deshalb die historischen Aristokratien, von Sparta bis Venedig, die Tendenz möglichster numerischer Einschränkung haben, so ist dies nicht nur die egoistische Abneigung gegen das Teilen der Herrschaft, sondern der Instinkt dafür, dafs die Lebensbedingungen einer Aristokratie nur bei einer nicht nur relativ, sondern auch absolut geringen Zahl ihrer Elemente erfüllt werden können. Das uneingeschränkte

Recht der Erstgeburt, das aristokratischer Natur ist, bildet das Mittel zu solcher Verhinderung der Expansion; nur unter seiner Voraussetzung war wohl das alte thebanische Gesetz möglich, daſs die Zahl der Landgüter nicht vermehrt werden dürfe, wie das korinthische, daſs die Zahl der Familien stets die gleiche bleiben müsse. Es ist dafür durchaus charakteristisch, daſs Plato einmal, wo er von den herrschenden ὀλίγοι spricht, dieselben auch direkt als die μὴ πολλοί bezeichnet. Wo eine aristokratische Körperschaft den demokratisch-zentrifugalen Tendenzen Raum gibt, die bei dem Übergang zu sehr groſsen Gemeinschaften aufzutreten pflegen, verwickelt sie sich in so tötliche Widersprüche gegen ihr eigenes Lebensprinzip, wie es der Adel des ungeteilten Polen tat. Im glücklicheren Falle löst sich ein solcher Widerspruch einfach durch Umschlagen in die einheitliche demokratische Sozialform. Z. B. die altfreie germanische Bauerngemeinde mit ihrer völligen persönlichen Gleichheit der Mitglieder war durchaus aristokratisch und wurde doch in ihrer Fortsetzung in den städtischen Gemeinden der Springquell der Demokratie. Soll dies vermieden werden, so bleibt eben nichts übrig, als an einem bestimmten Punkte eine harte Grenze der Vergröſserung zu ziehen und allen von jenseits dieser andrängenden und vielleicht eintrittsberechtigten Elementen die quantitative Geschlossenheit des Gebildes entgegenzusetzen; und oft zeigt sich erst nun dessen aristokratische Natur, sie wird erst an diesem Sichzusammenschlieſsen gegenüber dem Anspruch der Erweiterung bewuſst. So scheint die alte Gentilverfassung mehrfach daraufhin in eine eigentliche Aristokratie umgeschlagen zu sein, daſs eine neue, den Gentilgenossenschaften fremde Bevölkerung sich herandrängte, die zu zahlreich war, um allmählich in die Verwandtschaftsverbände aufgenommen zu werden. Dieser Vermehrung der Gesamtgruppe gegenüber konnten die ihrem ganzen Wesen nach quantitativ begrenzten Gentilgenossenschaften sich eben nur als Aristokratie halten. Ganz entsprechend bestand die Cölnische Schutzgilde Richerzeche ursprünglich aus der Gesamtheit der freien Bürgerschaft; in dem Maſse aber, in dem die Bevölkerung zunahm, wurde sie zu einer aristokratischen Genossenschaft, die sich gegen alle Eindringlinge abschloſs. — Freilich führt die Tendenz der politischen Aristokratien, nur ja »nicht Viele« zu werden, regelmäſsig nicht zur Erhaltung des Bestehenden, sondern zu Verminderung und Aussterben. Nicht nur wegen physiologischer Veranlassungen; sondern kleine und in sich eng geschlossene Gruppen

unterscheiden sich überhaupt von grofsen darin, dafs eben dasselbe Schicksal, das die letzteren oft stärkt und erneuert, die ersteren zerstört. Ein unglücklicher Krieg, der einen kleinen Stadtstaat ruiniert, kann einen grofsen Staat regenerieren. Und zwar auch dies nicht nur aus ohne weiteres ersichtlichen äufseren Gründen, sondern weil das Verhältnis der Kraftreserven zu den wirksamen Energien in beiden Fällen verschieden ist. Kleine und zentripetal organisierte Gruppen pflegen die in ihnen vorhandenen Kräfte auch voll aufzurufen und zu gebrauchen; in grofsen dagegen bleiben nicht nur absolut, sondern auch relativ viel mehr in latentem Zustand. Der Anspruch des Ganzen ergreift nicht jedes Glied fortwährend und vollständig, sondern kann es sich gestatten, manche Energie sozial unausgenutzt zu lassen, die dann im Notfall herangezogen und aktualisiert werden kann. Deshalb können, wo solche Gefahren, die ein unverbrauchtes soziales Energiequantum fordern, durch die Umstände ausgeschlossen sind, sogar Mafsregeln numerischer Einschränkung, die noch über die Inzucht hinausgehen, durchaus zweckmäfsig sein. In dem Bergland von Tibet herrscht Polyandrie, und zwar, wie sogar die Missionare anerkennen, zum gesellschaftlichen Wohle. Denn der Boden ist dort so unfruchtbar, dafs ein rasches Anwachsen der Bevölkerung die gröfste Noth erzeugen würde; um dieses aber zurückzuhalten, ist die Polyandrie ein vorzügliches Mittel. Wenn wir hören, dafs bei den Buschmännern sich wegen der Sterilität des Bodens manchmal sogar die Familien trennen müssen, so erscheint die Mafsregel, die die Familien auf einen mit den Ernährungsmöglichkeiten verträglichen Umfang beschränkt, gerade im Interesse ihrer Einheit und ihrer auf diese gebauten sozialen Bedeutung höchst angezeigt. Den Gefahren der Quantitätsbeschränkung ist hier durch die äufseren Lebensbedingungen der Gruppe und deren Folgen für ihre innere Struktur vorgebeugt.

Wo der kleine Kreis die Persönlichkeiten in erheblichem Mafse in seine Einheit hineinzieht — besonders in politischen Gruppen — da drängt er eben wegen seiner Einheitlichkeit zur Entschiedenheit der Stellung gegenüber Personen, sachlichen Aufgaben und anderen Kreisen; der grofse, mit der Vielheit und Verschiedenheit seiner Elemente fordert oder verträgt sie viel weniger. Die Geschichte der griechischen und der italienischen Städte wie der schweizerischen Kantone zeigt, dafs kleine, nahe beieinander gelegene Gemeinwesen, wo sie nicht zur Föderation schreiten, gegeneinander in offenerer oder

latenterer Feindschaft zu leben pflegen. Auch Kriegführung und Kriegsrecht ist zwischen ihnen viel erbitterter und namentlich radikaler als zwischen grofsen Staaten. Es ist eben jener Mangel an Organen, an Reserven, an unbestimmteren und Übergangselementen, der ihnen Modifikation und Anpassung erschwert und sie so aufser durch ihre äufserlichen Bedingungen auch auf Grund ihrer fundamentalen soziologischen Konfiguration viel öfter vor die Frage des Seins oder Nichtseins stellt.

Neben solchen Zügen kleiner Kreise hebe ich mit derselben unvermeidlich willkürlichen Auswahl aus unzähligen die folgenden zu soziologischer Charakterisierung grofser Kreise hervor. Ich gehe davon aus, dafs diese, mit kleineren verglichen, ein geringeres Mafs von Radikalismus und Entschiedenheit der Stellungnahme aufzuweisen scheinen. Dies bedarf indes einer Einschränkung. Gerade wo grofse Massen in Bewegung gesetzt werden — in politische, soziale, religiöse — zeigen sie einen rücksichtslosen Radikalismus, einen Sieg der extremen Parteien über die vermittelnden. Dies liegt zunächst daran, dafs grofse Massen immer nur von einfachen Ideen erfüllt und geleitet werden können: was vielen gemeinsam ist, mufs auch dem niedrigsten, primitivsten Geiste unter ihnen zugängig sein können, und selbst höhere und differenziertere Persönlichkeiten werden sich in grofser Anzahl nie in den komplizierten und hoch ausgebildeten, sondern nur in den relativ einfachen, allgemein-menschlichen Vorstellungen und Impulsen begegnen. Da nun aber die Wirklichkeiten, in denen die Ideen der Masse praktisch werden sollen, stets sehr mannigfaltig gegliedert und aus einer grofsen Anzahl sehr divergenter Elemente zusammengesetzt sind — so können einfache Ideen immer nur ganz einseitig, rücksichtslos, radikal wirken. Dies wird noch eine Steigerung erfahren, wo das Verhalten einer aktuell zusammenbefindlichen Menge in Frage steht. Hier bewirken die unzähligen hin und hergehenden Suggestionen eine aufserordentlich starke nervöse Aufregung, die den einzelnen oft besinnungslos mitreifst, jeden Impuls lawinenartig anschwellt und die Menge zur Beute der je leidenschaftlichsten Persönlichkeit in ihr werden läfst. Man hat es deshalb für ein wesentliches Mittel, die Demokratie zu mäfsigen, erklärt, dafs die Abstimmungen des römischen Volkes nach festen Gruppen geschahen — tributim et centuriatim descriptis ordinibus, classibus, aetatibus etc. — während die griechischen Demokratien ganz einheitlich, unter dem unmittelbaren Eindruck des Redners,

abstimmten. Dieses Zusammenschmelzen von Massen in einem Gefühl, in dem alle Eigenart und Vorbehalte der Persönlichkeiten suspendiert sind, ist natürlich seinem Inhalte nach so durchgreifend radikal, jeder Vermittlung und Abwägung fern, dafs es zu lauter Undurchführbarkeiten und Zerstörungen führen würde, wenn es nicht meistens schon an inneren Erschlaffungen und Rückschlägen, den Folgen jener einseitigen Exaggeration, sein Ende fände. Dazu kommt noch, dafs die Massen — in dem hier fraglichen Sinne — wenig zu verlieren haben, dagegen sozusagen glauben, alles gewinnen zu können; dies ist die Situation, in der die meisten Hemmungen des Radikalismus hinwegzufallen pflegen. Auch vergessen Gruppen häufiger als das Individuum, dafs ihre Macht überhaupt Grenzen hat; und zwar übersehen sie diese in dem Mafse leichter, in dem die Mitglieder sich gegenseitig unbekannt sind, wie es für eine gröfsere, zufällig zusammengelaufene Menge typisch ist.

Jenseits dieses Radikalismus, der sich durch seinen rein gefühlsmäfsigen Charakter allerdings gerade an grofsen kooperierenden Gruppen findet, läfst sich allgemein beobachten, dafs kleine Parteien radikaler sind als grofse — natürlich innerhalb der Grenzen, die der parteibildende Ideengehalt dem steckt. Der hier gemeinte Radikalismus ist eben der soziologische, d. h. er wird getragen durch die unreservierte Hingabe des Einzelnen an die Tendenz der Gruppe, durch die zur Selbsterhaltung derselben erforderliche scharfe Begrenzung gegen benachbarte Bildungen, durch die Unmöglichkeit, in den äufserlich engen Rahmen eine Mannigfaltigkeit weit ausladender Bestrebungen und Gedanken aufzunehmen; der eigentliche inhaltliche Radikalismus ist davon in ziemlichem Masse unabhängig. — Man hat bemerkt, dafs die konservativ-reaktionären Elemente im gegenwärtigen Deutschland gerade durch ihre numerische Stärke genötigt werden, die Rücksichtslosigkeit ihrer Bestrebungen einzudämmen; sie setzen sich aus so sehr vielen und verschiedenen Gesellschaftsschichten zusammen, dafs sie keine ihrer Wegerichtungen geradlinig bis ans Ende verfolgen können, ohne bei je einem Teile ihrer Anhängerschaft Anstofs zu erregen. Ebenso ist die sozialdemokratische Partei durch ihre quantitative Ausdehnung gezwungen worden, ihren qualitativen Radikalismus zu verdünnen, dogmatischen Abweichungen einen gewissen Spielraum zu gewähren, ihrer Unversöhnlichkeit, wenn nicht ausdrücklich, so doch mit der Tat hier und da ein Kompromifs zu

gestatten. Der unbedingte Zusammenhalt der Elemente, auf dem die Möglichkeit des Radikalismus soziologisch beruht, kann sich um so weniger halten, je mannigfaltigere individuelle Elemente die numerische Steigerung hereinbringt. Deshalb wissen professionelle Arbeiterkoalitionen, deren Zweck die Verbesserung der Arbeitsbedingungen im einzelnen ist, sehr wohl, dafs sie mit steigendem Umfang an innerem Zusammenhalt abnehmen. Hier hat aber die numerische Extension andrerseits die ungeheure Bedeutung, dafs jedes hinzutretende Mitglied die Koalition von einem sie vielleicht unterbietenden und dadurch in ihrer Existenz bedrohenden Konkurrenten befreit. Es treten nämlich ersichtlich ganz besondere Lebensbedingungen für eine Gruppe auf, die sich innerhalb einer gröfseren unter der Idee bildet und ihren Sinn erst dadurch verwirklicht, dafs sie alle Elemente in sich vereinigt, die unter ihre Voraussetzungen fallen. In solchen Fällen pflegt das: wer nicht für mich ist, ist gegen mich — Geltung zu haben, und die Persönlichkeit aufserhalb der Gruppe, zu der sie dem Anspruche eben dieser nach sozusagen ideell gehört, tut ihr schon durch die blofse Gleichgültigkeit des Nichtdabeiseins einen sehr positiven Abbruch; sei es, wie in dem Falle der Arbeiterkoalitionen, durch Konkurrenz, sei es dadurch, dafs es dem Aufsenstehenden die Machtgrenze der Gruppe dokumentiert, sei es, dafs sie nur bei Einbeziehung aller einschlägigen Elemente überhaupt zustande kommt, wie manche industriellen Kartellierungen. Wo an eine Gruppe also die — keineswegs auf alle anwendbare — Frage der Vollständigkeit herantritt, die Frage, ob alle Elemente, auf die ihr Prinzip sich erstreckt, auch wirklich in ihr enthalten sind — da müssen die Folgen dieser Vollständigkeit von denen, die ihre Gröfse hat, noch sorgfältig unterschieden werden. Gewifs wird sie auch gröfser sein, wenn sie vollständig, als wenn sie unvollständig ist. Aber nicht diese Gröfse als Quantum, sondern das davon erst dependierende Problem, ob sie damit einen vorgezeichneten Rahmen ausfüllt, kann für die Gruppe so wichtig werden, dafs, wie in dem Fall der Arbeiterkoalitionen, den aus der blofsen Vergröfserung folgenden Nachteilen an Kohäsion und Einheit die Vorteile der steigenden Vollständigkeit direkt antagonistisch und ausgleichend gegenüberstehen.

Man kann überhaupt die Bildungen, die dem grofsen Kreise als solchem eigentümlich sind, zum wesentlichen Teil daraus erklären, dafs er sich mit ihnen einen Ersatz für den personalen und unmittel-

baren Zusammenhalt schafft, der kleinen Kreisen eigen ist. Es handelt sich für ihn um Instanzen, die die Wechselwirkungen der Elemente durch sich hindurchleiten und vermitteln und so als selbständige Träger der gesellschaftlichen Einheit wirken, nachdem diese sich nicht mehr als Beziehung von Person zu Person herstellt. Zu diesem Zwecke erwachsen Ämter und Vertreter, Gesetze und Symbole des Gruppenlebens, Organisationen und soziale Allgemeinbegriffe. Über die Formung und Funktionierung derselben handelt dies Buch an so vielen Stellen, daſs hier nur ihre Beziehung zu dem numerischen Gesichtspunkt zu betonen ist: sie alle bilden sich der Hauptsache nach nur in groſsen Kreisen rein und reif aus, als die abstrakte Form des Gruppenzusammenhanges, dessen konkrete bei einer gewissen Ausdehnung nicht mehr bestehen kann: ihre in tausend soziale Qualitäten verzweigte Zweckmäſsigkeit ruht im letzten Grunde auf numerischen Voraussetzungen. Der Charakter des Überpersönlichen und Objektiven, mit dem solche Verkörperungen der Gruppenkräfte dem Einzelnen gegenübertreten, entstammt gerade der Vielheit der irgendwie wirksamen individuellen Elemente. Denn nur durch ihre Vielheit paralysiert sich das Individuelle an ihnen und steigt das Allgemeine in solche Distanz von diesem empor, daſs es als ein ganz für sich Existierendes, des Einzelnen nicht Bedürftiges, ja oft genug ihm Antagonistisches erscheint — etwa wie der Begriff, der aus singulären und verschiedenen Erscheinungen das Gemeinsame zusammenfaſst, um so höher über jeder einzelnen von diesen steht, je mehre er in sich begreift; so daſs gerade die Allgemeinbegriffe, die den allergröſsten Kreis von Einzelheiten beherrschen — die Abstraktionen, mit denen die Metaphysik rechnet — ein abgesondertes Leben gewinnen, dessen Normen und Entwicklungen denen des greifbar Einzelnen oft fremd oder feindlich sind. Die groſse Gruppe gewinnt also ihre Einheit — wie sie sich in ihren Organen und in ihrem Recht, in ihren politischen Begriffen und in ihren Idealen ausprägt — nur um den Preis einer weiten Distanz all dieser Gebilde von dem Einzelnen, seinen Anschauungen und Bedürfnissen, die in dem sozialen Leben eines kleinen Kreises unmittelbare Wirksamkeit und Berücksichtigung finden. Aus diesem Verhältnis entstehen die häufigen Schwierigkeiten von Organisationen, bei denen eine Reihe kleinerer Verbände von einem groſsen umfaſst werden: daſs die Sachlagen nur in der Nähe richtig gesehen und mit Interesse und Sorgfalt behandelt werden, daſs dagegen nur

aus der Distanz, die die Zentralstelle hat, ein gerechtes und reguläres Verhältnis aller Einzelheiten zueinander herzustellen ist — eine Diskrepanz, die z. B. in der Armenpolitik, im Gewerkschaftswesen, in der Unterrichtsverwaltung, fortwährend hervortritt. Die Beziehungen von Person zu Person, die das Lebensprinzip kleiner Kreise bilden, vertragen sich nicht mit der Ferne und Kühle der objektiv-abstrakten Normen, ohne die der grofse nicht bestehen kann.[1])

Noch anschaulicher wird der strukturelle Unterschied, den die blofsen Gröfsenunterschiede der Gruppen erzeugen, an der Rolle gewisser prominenter und wirkungsvoller Elemente. Es gilt nämlich nicht nur das Selbstverständliche, dafs eine gegebene Anzahl solcher Elemente in einem grofsen Kreise eine andere Bedeutung hat als in einem kleinen; sondern mit der quantitativen Änderung des Kreises ändert sich die Wirksamkeit jener auch dann, wenn ihre eigene Quantität in genauer Proportion mit der des Kreises steigt oder fällt. Wenn in einer Stadt von 10000 Einwohnern in ökonomischer Mittellage ein Millionär lebt, so ist dessen Rolle im Stadtleben und die Gesamtphysiognomie, die die Stadt durch diesen Bürger erhält, völlig von der Bedeutung unterschieden, die fünfzig Millionäre, bezw. ein jeder von ihnen, für eine Stadt von 500000 Einwohnern besitzen — obgleich die numerische Relation zwischen dem Millionär und

---

[1]) Hier stellt sich eine typische Schwierigkeit der menschlichen Verhältnisse dar. Wir sind mit unsern theoretischen wie praktischen Attituden gegenüber allen möglichen Objektkreisen dauernd veranlafst, zugleich innerhalb und aufserhalb eben dieser zu stehen. Wer z. B. gegen das Rauchen spricht, mufs einerseits selber rauchen, andrerseits darf er es eben nicht — denn raucht er selbst nicht, so fehlt ihm die Kenntnis der Reize, die er verurteilt, raucht er aber, so wird man ihn zu einem Urteil, das er selbst dementiert, nicht legitimiert finden. Um eine Meinung über die Frauen »im Plural« abzugeben, wird ebenso die Erfahrung naher Beziehungen zu ihnen — wie das Frei- und Fernsein von solchen, die das Urteil gefühlsmäfsig verschieben, erfordert sein. Nur wo wir nahestehen, darinstehen, gleichstehen, haben wir die Kenntnis und das Verständnis, nur wo die Distanz die unmittelbare Berührung in jedem Sinn aufhebt, haben wir die Objektivität und den Überblick, die ebenso wie jene zum Urteilen nötig sind. Dieser Dualismus von Nähe und Ferne, dessen es doch für das einheitlich richtige Verhalten bedarf, gehört gewissermafsen zu den Grundformen unsres Lebens und seiner Problematik. Dafs eine und dieselbe Angelegenheit einerseits nur innerhalb eines engen Verbandes, andrerseits nur innerhalb eines grofsen richtig behandelt werden kann, ist ein formal soziologischer Widerspruch, der einen Spezialfall jenes allgemein menschlichen bildet.

seinen Mitbürgern, die doch scheinbar jene Bedeutung allein zu bestimmen hat, ungeändert geblieben ist. Wenn in einer parlamentarischen Partei von 20 Köpfen sich vier, gegen das Parteiprogramm kritische oder sezessionistische Mitglieder befinden, so wird deren Rolle für die Tendenz und das Verfahren der Partei ein anderes sein, als wenn die Partei 50 Köpfe stark ist und zehn Rebellen in ihrer Mitte hat: im Allgemeinen wird, trotz der gleichgebliebenen Zahlrelation, die Bedeutung der letzteren in der gröſseren Partei eine gröſsere sein. Endlich: man hat hervorgehoben, daſs eine Militärtyrannis ceteris paribus um so haltbarer sei, je gröſser ihr Gebiet sei; denn umfasse das Heer etwa 1 Prozent der Bevölkerung, so lieſse sich eher eine Bevölkerung von zehn Millionen mit einem Heer von 100000 Mann im Zaume halten, als eine Stadt von 100000 Einwohnern mit 100 Soldaten oder ein Dorf von 100 Einwohnern mit einem einzigen. Das Eigentümliche ist hier, daſs die absoluten Zahlen der Gesamtgruppe und der in ihr einfluſsreichen Elemente, obgleich ihre Relation als Zahlen die identische bleibt, doch gerade die Relationen innerhalb der Gruppe so merkbar verschieden bestimmen. Jene beliebig zu vermehrenden Beispiele zeigen, daſs die Relation soziologischer Elemente nicht nur von den relativen, sondern zugleich von den absoluten numerischen Quanten dieser Elemente abhängt. Bezeichnet man einmal Elemente solcher Art als Partei innerhalb der Gruppe, so verschiebt sich das Verhältnis dieser Partei zur Gesamtheit nicht nur dann, wenn bei gleichbleibendem Maſse der letzteren jene numerisch steigt oder fällt, sondern auch, wenn diese Änderung das Ganze und den Teil in völlig gleichem Maſse trifft; damit ist die soziologische Bedeutung der Gröſse oder Kleinheit des Gesamtkreises selbst gegenüber den numerischen Relationen der Elemente aufgezeigt, an die sich auf den ersten Blick die Bedeutung der Zahlen für die inneren Verhältnisse der Gruppe allein zu binden scheint.

Der formale Unterschied in dem gruppenmäſsigen Verhalten der Individuen, der durch die Quantität der Gruppe bestimmt wird, tritt nun über seine bloſse Tatsächlichkeit hinaus, auch unter die Kategorie der Norm, des Sollens; am deutlichsten vielleicht als Unterschied von Sitte und Recht. Es scheint, als ob bei den arischen Völkern die ersten Bindungen des Einzelnen an eine überindividuelle Lebensordnung von einem ganz allgemeinen Instinkt oder Begriff ausgegangen seien,

der die Satzung, das Fügliche, das Seinsollende überhaupt bedeutete; es ist etwa das dharma der Inder, die θέμις der Griechen, das fas der Lateiner, das diese undifferenzierte «Normierung überhaupt» aussagt. Die besonderen Regulierungen auf den Gebieten der Religion, der Moral, der Konvention, des Rechtes, sind die Verzweigungen, die in ihm noch ungeschieden ruhen, er ist ihre ursprüngliche, nicht eine nachträglich abstrahierte Einheit. Im Gegensatz nun zu der Meinung, nach der sich Moral, Sitte und Recht sozusagen als Pendants aus jenem Keimzustand entwickelt haben, scheint er mir vielmehr in dem, was wir Sitte nennen, noch fortzuleben, und diese den Indifferenzzustand darzustellen, der die Form des Rechtes und der Sittlichkeit nach verschiedenen Seiten hin aus sich entläſst. Die Sittlichkeit geht uns hier nur soweit an, wie sie das Verhalten des Individuums zu anderen Individuen oder Gesamtheiten ergibt, also der Art nach gleiche Inhalte hat wie Sitte und Recht. Nur daſs das zweite Subjekt, mit dessen Gegenüberstehen sich in dem Einzelnen die Verhaltungsform der Moral entwickelt, in diesem selbst gelegen ist; mit derselben Spaltung, durch die das Ich zu sich sagt: ich bin — indem es sich selbst, als ein wissendes Subjekt, sich selbst als einem gewuſsten Objekt gegenüberstellt — sagt es auch zu sich: ich soll. Die Relation zweier Subjekte, die als Imperativ auftritt, wiederholt sich vermöge der fundamentalen Fähigkeit unseres Geistes, sich selbst gegenüberzutreten und sich selbst wie einen Andern anzuschauen und zu behandeln, innerhalb der individuellen Seele selbst; wobei ich dahingestellt lasse, ob dies eine Übertragung des empirisch vorangehenden interindividuellen Verhältnisses auf die Elemente der individuellen Seele ist oder aus deren reiner Spontaneität quillt. Andrerseits nun: haben die Normierungsformen einmal bestimmte Inhalte ergriffen, so emanzipieren sich diese von ihren ursprünglich soziologischen Trägern und steigen zu einer inneren und selbständigen Notwendigkeit auf, die man als ideal bezeichnen muſs; diese Inhalte — Verhaltungsweisen oder Zustände der Subjekte — sind nun an und für sich wertvoll, sie sollen sein, und daſs sie sozialer Natur sind oder irgendwie soziale Bedeutung haben, entscheidet jetzt nicht mehr allein ihren imperativischen Akzent, der vielmehr aus ihrem objektiv-idealen Sinn und Wert flieſst. Allein weder jene personale Gestalt des Sittlichen noch diese Entwicklung der drei Normierungen nach der Seite der objektiven und übersozialen Bedeutung hin, verhindern es,

daſs ihre Inhalte hier als soziale Zweckmäſsigkeiten angesehen werden und jene drei Formen als Sicherungen ihrer Realisierung durch das Individuum. Es sind wirklich Formen der innerlichen und äuſserlichen Relation des Einzelnen zu einer sozialen Gruppe; denn der identische Inhalt dieser Relation hat historisch bald die einen, bald die andern dieser Motivierungen oder Formationen angenommen: was zu einer Zeit oder an einem Orte Sitte war, ist anderswo oder später staatliches Recht gewesen oder ist der persönlichen Moral überlassen worden; was von dem Zwange des Rechtes getragen war, ist zur bloſsen guten Sitte geworden; was dem Gewissen des Individuums anheimgegeben war, hat später oft genug der Staat gesetzlich erzwungen, usw. Die Auſsenglieder dieser Reihe sind Recht und Moral, zwischen denen die Sitte, aus der sie beide sich herausentwickelt haben, gewissermaſsen in der Mitte steht. Das Recht hat im Gesetz und seinen exekutiven Kräften die differenzierten Organe, durch die es seine Inhalte erstens ganz genau umschreiben und zweitens äuſserlich erzwingen kann; darum aber beschränkt es sich zweckmäſsiger Weise auf die ganz unentbehrlichen Voraussetzungen des Gruppenlebens; was die Allgemeinheit vom Einzelnen unbedingt fordern kann, ist nur das, was sie unbedingt fordern muſs. Die freie Sittlichkeit des Individuums andrerseits besitzt kein andres Gesetz, als das sie sich von innen heraus autonom gibt, und keine andre Exekutive als das Gewissen; darum umfaſst ihr Bezirk zwar prinzipiell die Gesamtheit des Handelns, hat aber ersichtlich in der Praxis nach auſsen hin in jedem einzelnen Falle besondere, zufällige und schwankende Grenzen. [1])

---

[1]) Daſs Recht und Moral gleichsam aus einer Wendung der gesellschaftlichen Entwicklung pari passu entspringen, spiegelt sich in den teleologischen Bedeutungen beider, die mehr als der erste Anschein verrät, aufeinander hinweisen. Wenn die enge Führung des Individuums, die ein allenthalben von der Sitte reguliertes Leben einschlieſst, der allgemeinen Rechtsnorm weicht, die zu allem Individuellen eine viel weitere Distanz hat — so darf doch im sozialen Interesse die damit gewonnene Freiheit nicht sich selbst überlassen bleiben: durch die moralischen Imperative ergänzen sich die juristischen, und füllen sich die Lücken der Lebensnormierung, die der Wegfall der überall regulierenden Sitte erzeugt. Ihr gegenüber wird die Normierung durch jene beiden gleichzeitig viel höher über das Individuum hinaus und viel tiefer in dasselbe hinein verlegt. Denn welche personalen und metaphysischen Werte auch das Gewissen und die autonome Sittlichkeit darstellen mögen — ihr sozialer, der allein hier in Frage steht,

Durch die Sitte nun sichert sich ein Kreis das ihm angemessene Verhalten seiner Mitglieder da, wo der Zwang des Rechtes unzuläſsig und die individuelle Sittlichkeit unzuverläſsig ist. So wirkt heute die Sitte als Ergänzung dieser beiden Ordnungen, wie sie die einzige Lebensregulierung zu einer Zeit war, als jene differenzierteren Normierungsformen noch garnicht oder nur keimhaft bestanden. Damit ist der soziologische Ort der Sitte schon angedeutet: er liegt zwischen dem gröſsten Kreis, als dessen Mitglied der einzelne dem Recht untersteht, und der absoluten Individualität, die der alleinige Träger der freien Sittlichkeit ist. Sie gehört also den engeren Kreisen — den mittleren Gebilden zwischen jenen — an. Fast alle Sitte ist Standes- oder Klassensitte; ihre Äuſserungsweisen, als äuſseres Benehmen, Mode, Ehre, beherrschen immer nur je eine Unterabteilung des gröſsten Kreises, dem das Recht gemeinsam ist, und haben in dem benachbarten schon wieder einen andern Inhalt.[1]) Auf Verletzungen der guten Sitte reagiert der engere Kreis derer, die irgendwie dadurch betroffen sind oder Zeugen davon sind, während eine Verletzung der Rechtsordnung die Reaktion der Gesamtheit aufruft. Da die Sitte zu ihrer Exekutive nur die öffentliche Meinung und gewisse, unmittelbar an sie anschlieſsende Reaktionen Einzelner hat, so ist es ausgeschlossen, daſs ein groſser Kreis als solcher sie verwalte. Die keiner Ausführung

---

liegt in ihrer ungeheuren prophylaktischen Zweckmäſsigkeit. Recht und Sitte ergreifen die Willenstätigkeit an ihrer Aussenseite und ihrer Realisierung, sie wirken, rein als solche, vorbeugend und durch die Furcht; um dieses Motiv überflüssig zu machen, bedürfen sie meistens — nicht immer — erst der nachträglichen Aufnahme in die personale Sittlichkeit. Diese aber steht an den Wurzeln der Tat; sie bildet das Innerste des Subjektes so um, bis es von selbst nur das rechte Tun aus sich entläſst, ohne der Stütze jener relativ äuſseren Mächte zu bedürfen. Aber an der rein sittlichen Vollendung des Subjektes hat die Gesellschaft kein Interesse; sie ist ihr nur wichtig, wird von ihr nur gezüchtet, insoweit sie die denkbar gröſse Garantie für die sozial zweckmäſsigen Handlungen eben dieses Subjektes abgibt. In der individuellen Sittlichkeit schafft sich die Gesellschaft ein Organ, das nicht nur fundamentaler wirksam ist als Recht und Sitte, sondern ihr auch die Spesen und Umständlichkeiten dieser Institutionen erspart; wie denn die Tendenz der Gesellschaft, sich ihre Erforderlichkeiten möglichst billig zu stellen, auch das »gute Gewissen« aufzieht — durch das das Individuum sich den Lohn für sein Rechttun selbst zahlt, der ihm sonst wahrscheinlich irgendwie durch Recht oder Sitte garantiert werden müſste.

[1]) vgl. hierzu die Auseinandersetzung über die soziologische Form der Ehre in den Kapiteln über die Selbsterhaltung der Gruppe und über die Kreuzung der Kreise.

bedürftige Erfahrung, dafs die kaufmännische Sitte als solche andres gestatte oder gebiete als die der Aristokratie, die eines religiösen Kreises andres als die eines literarischen usw. — legt nahe, dafs der Inhalt der Sitte aus den besonderen Bedingungen besteht, deren ein engerer Kreis bedarf, dem für die Garantierung derselben weder die Zwangsmacht des staatlichen Rechtes noch ganz zuverlässige autonome sittliche Impulse zur Verfügung stehen. Was diesen Kreisen mit den primitiven gemeinsam ist, mit denen für uns die Sozialgeschichte beginnt, ist nichts andres als die numerische Geringfügigkeit. Die Lebensformen, die damals dem ganzen zusammengehörigen Kreise genügten, haben sich bei dem Anwachsen dieses auf seine Unterabteilungen zurückgezogen. Denn diese enthalten nun diejenigen Möglichkeiten persönlicher Beziehungen, diejenige ungefähre Gleichheit des Niveaus der Mitglieder, diejenigen gemeinsamen Interessen und Ideale, bei denen man einer so prekären und elastischen Normierungsart, wie die Sitte ist, die soziale Regulierung überlassen kann. Bei steigendem Quantum der Elemente und der dabei unvermeidlichen Verselbständigung derselben fallen für den Kreis als ganzen diese Bedingungen fort. Die eigentümliche Bindungskraft der Sitte wird für den Staat zu wenig und für das Individuum zu viel, ihr Inhalt dagegen für den Staat zu viel und für das Individuum zu wenig. Jener verlangt gröfsere Garantien, dieses gröfsere Freiheit, und nur mit denjenigen Seiten, mit denen jedes Element noch mittleren Kreisen angehört, ist es noch durch die Sitte sozial beherrscht.

Dafs der grofse Kreis die strenge und objektive Normierung, die als Recht kristallisiert, fordert und gestattet, hängt mit der gröfseren Freiheit, Beweglichkeit, Individualisiertheit seiner Elemente zusammen. Wenn dabei auf der einen Seite die sozial erforderlichen Hemmungen genauer fixiert und rigoroser bewacht werden müssen, so ist dies doch auf der andern für die Individuen erträglicher, weil sie nun aufserhalb dieser Unnachläfslichkeiten einen desto gröfseren Freiheitsspielraum haben. Dies ist um so anschaulicher, je mehr das Recht oder die zu ihm aufstrebende Norm Hemmung und Verbot ist. Unter den Ureinwohnern Brasiliens ist es im allgemeinen verboten, die eigne Schwester oder die Tochter des Bruders zu ehelichen. Dies gilt um so strenger, je gröfser der Stamm ist, während in kleineren, isolierter wohnenden Horden Bruder und Schwester häufig zusammenleben. Der prohibitive Charakter der Norm — der dem Rechte viel mehr als der Sitte eignet

— ist in dem gröfseren Kreise angezeigter, weil dieser dem einzelnen reichlichere positive Entschädigungen als der kleinere dafür bietet. Dafs die Vergröfserung der Gruppe den Übergang ihrer Normen in die Rechtsform begünstigt, tritt nun von der andern Seite her daran hervor, dafs manche Vereinigung kleiner Gebilde zu einem gröfseren zunächst oder dauernd nur um der Rechtspflege willen geschehen ist und ihre Einheit nur in dem Zeichen gleichmäfsig durchgesetzten Rechtes steht. So war die county der Neuengland-Staaten ursprünglich nur an aggregation of towns for judicial purposes. — Von diesem Zusammenhang, der den Unterschied der sozialen Form der Sitte gegen die des Rechtes an die quantitative Verschiedenheit der Kreise heftet, gibt es scheinbare Ausnahmen. Die ursprünglichen volksmäfsigen Einheiten der germanischen Stämme, über die sich die grofsen Reiche, das fränkische, englische, schwedische erhoben, haben sich gerade die Rechtsprechung oft noch lange zu retten gewufst; gerade diese wurde oft verhältnismäfsig spät verstaatlicht. Und andrerseits: in dem modernen internationalen Verkehr herrschen vielfach Sitten, die noch nicht zum Recht gefestigt sind; innerhalb des einzelnen Staates ist manche Verhaltungsweise als Recht festgelegt, die in den Beziehungen nach aufsen hin, also innerhalb des allergröfsten Kreises, der lockreren Form der Sitte überlassen werden mufs. Die Lösung des Widerspruchs ist einfach. Die Gröfse des Kreises fordert die Rechtsform natürlich nur in dem Verhältnis, in dem die Vielheit seiner Elemente zur Einheit zusammengefafst wird. Wo statt fester Zentralisierung nur irgendwelche losen Gemeinsamkeiten den Kreis überhaupt als einen bezeichnen lassen, offenbart diese Bezeichnung sehr anschaulich ihren überall relativen Charakter. Die soziale Einheit ist ein gradueller Begriff, und wenn eine Regulierungsform durch eine bestimmte Quantität des Kreises gefordert wird, so kann sie bei verschiedener Quantität die gleiche und bei gleicher Quantität eine verschiedene sein, wenn das Mafs der Einheit, das sie trägt und von dem sie getragen wird, ein verschiedenes ist. Die Bedeutung der numerischen Verhältnisse wird also gar nicht durchbrochen, wenn ein grofser Kreis wegen seiner besonderen Aufgaben auf die Rechtsform seiner Normen ebenso verzichten kann oder mufs, wie es sonst nur einem kleinen möglich ist. Jene ungefügen Staatsgebilde der germanischen Frühzeit besafsen eben noch nicht die Kohäsion der Elemente, die, an grofsen Gruppen bestehend, ebenso Ursache wie Wirkung ihrer Rechtsverfassungen ist;

und ebenso stellen sich in den kollektiven wie individuellen Beziehungen zwischen den modernen Staaten gewisse Normen in der bloſsen Form der Sitte her, weil es hier an der Einheit über den Parteien mangelt, die der Träger einer Rechtsordnung ist, und die in einem kleinen ebenso wie in einem lockreren Kreise durch die unmittelbareren Wechselwirkungen von Element zu Element ersetzt wird; diesen aber gerade entspricht die Sitte als Regulierungsform. So also bestätigen gerade die scheinbaren Ausnahmen die Korrelation, die sich zwischen Sitte und Recht auf der einen und den Quantitäten der Kreise auf der andern Seite ergab.

Es liegt nun auf der Hand, daſs die Begriffe: groſser und kleiner Kreis — von auſserordentlicher wissenschaftlicher Roheit sind, durchaus unbestimmt und verschwimmend und eigentlich nur anwendbar, um überhaupt die Abhängigkeit des soziologischen Formcharakters einer Gruppe von ihren Quantitätsbestimmungen nahe zu legen — nicht aber, um irgendwie genauer die wirkliche Proportion zu zeigen, die zwischen dem ersteren und den letzteren besteht. Dennoch ist es vielleicht nicht für alle Fälle ausgeschlossen, diese Proportion exakter zu erkennen. In die bisher betrachteten Formungen und Beziehungen freilich genaue Zahlenwerte einzusetzen, wäre ersichtlich für jede absehbare Entwicklung unseres Wissens ein völlig phantastisches Unternehmen; aber in bescheideneren Grenzen lassen sich doch schon jetzt Züge derjenigen Vergesellschaftungen anführen, die zwischen einer begrenzten Zahl von Personen stattfinden und durch diese Begrenzung charakterisiert werden. Als Übergänge aus der völligen numerischen Unbestimmtheit zu der völligen numerischen Bestimmtheit erwähne ich einige Fälle, in denen die letztere zwar prinzipiell schon von einiger soziologischer Bedeutung ist, aber ohne daſs eine Fixierung derselben im einzelnen erfolgte. 1. Die Zahl wirkt als Einteilungsprinzip der Gruppe, d. h. es werden Teile derselben, die durch Abzählung hergestellt sind, als relative Einheiten behandelt. Die besonderen Bedeutungen einzelner Zahlen hierfür erörtere ich später und hebe hier nur das Prinzip hervor. Daſs eine Gesamtgruppe, die sich irgendwie als e i n e fühlt, sich überhaupt einteilt, und zwar nicht nur von oben nach unten, nach dem Maſse von Herrschen und Beherrschtwerden, sondern auch innerhalb ihrer koordinierten Glieder — das ist einer der ungeheuersten Fortschritte der Menschheit; es ist die anatomische Struktur, mit der die höheren,

organisch-sozialen Prozesse fundamentiert werden. Die Einteilung kann nun von der Abstammung ausgehen oder von gewillkürten Schwurgenossenschaften oder von der Gleichartigkeit der Beschäftigungen oder von der Zusammenfassung nach lokalen Bezirken; diesen Prinzipien schliefst sich das numerische an, das die Masse der vorhandenen Männer oder Familien durch eine bestimmte Zahl dividiert und so lauter quantitativ gleiche Unterabteilungen gewinnt, zu jeder von denen sich das Ganze ungefähr so verhält, wie sie selbst zu ihren Individuen. Nun ist dies Prinzip freilich so schematisch, dafs es sich zu seiner Verwirklichung noch ein konkreteres heranziehen mufs: die zahlgleichen Abteilungen waren aus einander irgendwie Nahestehenden: Verwandten, Freunden, Nachbarn zusammengesetzte, aus entweder Gleichen oder durch Ungleichheit sich Ergänzenden. Das Entscheidende aber ist, dafs die numerische Gleichheit das Formprinzip der Einteilung ausmacht — wenngleich es niemals allein entscheidet, sondern nur eine von der gröfsten bis zur kleinsten wechselnde Rolle spielt. Nomadische Stämme z. B. haben überhaupt oft mangels sonstiger stabiler Lebensinhalte kaum eine andere Möglichkeit, sich zu organisieren, als nach dem Zahlprinzip; seine Bedeutung für eine auf dem Marsch befindliche Menge bestimmt noch heute den Aufbau des Militärs. Sie setzt sich naturgemäfs darin fort, dafs oft bei der Aufteilung eines eroberten oder der Kolonisation eines neu entdeckten Landes — wo es also vorerst noch an sachlichen Mafsstäben der Organisierung fehlt — das Prinzip der Zusammenschliefsung nach zahlgleichen Abteilungen obenan steht; z. B. die älteste Verfassung von Island ist davon beherrscht. In sehr reiner Art hat die Reform des Kleisthenes mit diesem Prinzip eine der gröfsten sozialgeschichtlichen Neuerungen vollbracht. Als er den Rat von 500 Mitgliedern einsetzte, je 50 aus jeder der 10 Phylen, erhielt jeder Demos eine seiner Kopfzahl entsprechende Zahl von Ratsherrnstellen. Der rationale Gedanke, eine Vertretungskörperschaft aus der Gesamtgruppe rein nach dem Zahlprinzip herzustellen, tritt hier als die höhere Entwicklungsstufe über die typische »Hundertschaft« — von der nachher zu sprechen ist — und benutzt zum ersten Male das Mittel der rein numerischen Einteilung, um die Regierungseinheit als das Symbol der Bevölkerung funktionieren zu lassen.

2. Während es sich bisher um Zahlgleichheit verschiedener Abteilungen handelt, kann die Zahl weiterhin benutzt werden, um aus

einer Gesamtgruppe einen einzelnen und zwar führenden Kreis von Personen zu charakterisieren. So benannte man vielfach die Zunftvorsteher nach ihrer Zahl: in Frankfurt hiefsen sie bei den Wollwebern die Sechse, bei den Bäckern die Achte; im mittelalterlichen Barcelona hiefs der Senat die Einhundert usw. Es ist äufserst merkwürdig, wie mit dem an sich Unbezeichnendsten, der gegen jede Qualifikation völlig gleichgültigen Zahl, gerade die hervorragendsten Persönlichkeiten bezeichnet werden. Die Voraussetzung dafür scheint mir, dafs mit einer Zahl, etwa mit sechs, ja nicht 6 einzelne, isoliert nebeneinander stehende Elemente gemeint sind, sondern eine Synthese dieser; sechs ist nicht 1 und 1 und 1 usw., sondern ein neuer Begriff, der sich aus dem Zusammenkommen dieser Elemente ergibt und nicht pro rata in jedem derselben für sich realisiert ist. Ich bezeichne in diesem Buche die lebendige, funktionelle Wechselwirkung von Elementen oft als ihre Einheit, die sich über ihrer blofsen Summe und im soziologischen Gegensatz zu dieser erhübe. Hier aber ist bei der Benennung einer Vorsteherschaft, eines Ausschusses u. a. mit der blofsen Summe in Wirklichkeit jenes funktionelle Zusammen gemeint, und sie ist als Benennung eben dadurch möglich, dafs die Zahl auch schon eine Einheit aus Einheiten bedeutet. Die Sechse sind in dem angeführten Falle doch nicht durch einen homogenen Kreis hin verstreut, sondern sie bedeuten eine bestimmte und feste Gliederung des Kreises, durch welche sechs Personen aus ihm hervorgehoben werden und zu einer führenden Einheit zusammenwachsen. Das charakterlos Impersonale der Benennung durch die Zahl ist hier gerade äufserst charakteristisch; denn sie bezeichnet entschiedener, als irgend ein weniger formaler Begriff es könnte, dafs hiermit keine Individuen als Personen gemeint sind, sondern dafs es ein rein soziales Gebilde ist: die Struktur des Kreises fordert eine bestimmte Quote desselben als Führerschaft, in dem rein numerischen Begriff liegt die reine Objektivität der Formung, die gegen alles Persönliche des einzelnen Mitgliedes gleichgültig ist und nur verlangt, dafs es eben eines von den Sechsen ist. Es gibt vielleicht gar keinen wirkungsvolleren Ausdruck, um mit der sozialen Hochstellung von Individuen zugleich die völlige Irrelevanz dessen, was sie als Personen aufserhalb dieser Funktion sind, auszudrücken.

Die Gruppierungseinheit, die sich in der Zusammenfassung von Elementen zu einer höheren Zahl offenbart, wird besonders stark

durch eine scheinbare Gegeninstanz betont. Jener Senat von Barcelona, der die Einhundert hiefs, hatte schliefslich in Wirklichkeit mehr und bis zu 200 Mitgliedern, ohne darum seinen Namen zu ändern. Dieselbe Erscheinung tritt auf, wenn die Zahl nicht als Hervorhebungs-, sondern als Einteilungsprinzip wirkt. Wo die nachher zu behandelnde Einteilung der Bevölkerung nach Hundertschaften bestand, wurde wohl nirgends auf genaue Einhaltung dieser Mitgliederzahl der Abteilung gehalten. Von den altgermanischen Hundertschaften wird dies ausdrücklich berichtet. Die Zahl wird hier also unmittelbar zum Synonym des sozialen Gliedes, das zuerst gerade einen solchen Kreis von Einzelnen einschlofs oder einschliefsen sollte. Dies unscheinbare Faktum zeigt die ungeheure Bedeutung der Zahlbestimmtheit für die Struktur der Gruppe. Die Zahl wird sogar von ihrem arithmetischen Inhalt unabhängig, sie zeigt nur, dafs die Relation der Glieder zu dem Ganzen eine numerische ist, oder: die stabil gewordene Zahl vertritt diese Relation. Es bleibt gleichsam die Idee der Abteilung, aus hundert Elementen zu bestehen, während die empirischen Verhältnisse diese nur mehr oder weniger genau verwirklichen. Wenn man von den germanischen Hundertschaften gesagt hat, sie sollten eben nur eine unbestimmt grofse Vielheit zwischen den einzelnen und der Allheit der Genossen ausdrücken — so bezeichnet dies gerade den behaupteten soziologischen Typus: das Leben der Gruppe fordert eine Mittelinstanz zwischen dem Einen und den Allen, einen Träger bestimmter Funktionen, die weder jener noch diese leisten können, und das zu diesen Aufgaben designierte Gebilde wird eben nach seiner *numerischen* Bestimmtheit benannt. Nicht die *Funktionen* geben den Namen, weil sie mannigfaltige und abwechselnde sind; das Bleibende ist nur die Zusammengefafstheit eines aliquoten Teiles der Gesamtheit zu einer Einheit. Wie *grofs* dieser Teil jedesmal ist, mag ungewifs sein; die dauernde Zahlbenennung zeigt, dafs das numerische Verhältnis überhaupt als das Wesentliche empfunden wurde. Es tritt damit auf sozialem Gebiet ein Vorgang auf, dessen psychologische Form sich auch anderwärts zeigt. Die russischen Münztypen sollen von einem alten Gewichtssystem abgeleitet sein, derart, dafs jeder höhere Typus das Zehnfache des niederen enthielt. Tatsächlich aber wechselten häufig nicht nur die absoluten, sondern auch die relativen Metallgehalte der Münzen — wobei aber ihre Wertverhältnisse, nachdem sie einmal in die numerische Ordnung gebracht

waren, doch konstant blieben. Während also die realen Metallwertrelationen sich verschieben, wird der Dienst, den sie dem Verkehr durch die Konstanz dieser Nennwertrelationen zu leisten haben, damit markiert, dafs die historisch ersten Gewichtsverhältnisse dauernd Namen und Symbol für diese letzteren abgeben. Auch sonst wird die Zahl zum Vertreter der Sache, die sie zählt, und dann wird das Wesentliche: dafs es sich um eine Relation zwischen dem Ganzen und einem Teile handelt, dadurch bezeichnet, dafs der Zahlbegriff der frühesten Relationen alle späteren Änderungen deckt. So hiefs die Steuer von Metallschürfungen in Spanien im 16. Jahrhundert der Quinto, weil sie ein Fünftel des Wertes betrug; und sie behielt diesen Namen später auch bei ganz andren Proportionen. So kam das Wort Zehnt schon bei den alten Israeliten und sonst vielfach zu der Bedeutung von Abgabe schlechthin — wie Hundertschaft zu der von Abteilung schlechthin. Dafs die quantitative Relation, die ebenso das Wesen der Steuer wie der sozialen Einteilung ist, psychologisch über ihre inhaltliche Besonderheit Herr geworden ist, erweist sich am entschiedensten daran, dafs die ursprüngliche numerische Bestimmung zur Bezeichnung aller Modifikationen des Verhältnisses krystallisiert.

3. Die Zahlbestimmtheit als Organisationsform nimmt innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung eine typische Stelle ein. Es tritt nämlich die numerische Einteilung historisch als Ersatz des Sippschaftsprinzips auf. Es scheint, dafs an vielen Stellen die Gruppen zuerst aus verwandtschaftlich zusammengehaltenen Untergruppen bestanden hätten, deren jede in wirtschaftlicher, strafrechtlicher, politischer und andrer Hinsicht eine Einheit bildete; dafs diese innerlich sehr wohl begründete Organisation durch die Zusammenschweifsung von je zehn oder hundert Männern zu eben jenen solidarischen Leistungen ersetzt wurde — kann zuerst als eine wunderliche Veräufserlichung, eine des inneren Lebens ganz entbehrende Schematisierung erscheinen. Man würde auch in den immanenten zusammenhaltenden Prinzipien dieser Gruppe vergebens nach einer Rechtfertigung dafür suchen, dafs jenes wurzelhaft-organische durch dieses mechanisch-formalistische abgelöst wurde. Der Grund dafür kann vielmehr nur in dem Ganzen liegen, das sich aus solchen Abteilungen zusammensetzt und Forderungen stellt, die den Lebensprinzipien seiner Teile gegenüber selbständig sind. In dem Mafs, in dem das Ganze als Einheit inhaltreicher und kräftiger wird, verlieren die Teile — wenigstens zunächst und unter-

halb der höchsten Entwicklungsstufe — ihre eigene Bedeutung; sie geben den Sinn, den sie in und für sich selbst besafsen, an das Ganze ab und sind jetzt um so zweckmäfsiger, je weniger eine sich selbst genügende Idee in jedem von ihnen lebt, und je mehr sie als charakterlose Teile nur durch ihren Beitrag zum Ganzen eine Position und Bedeutsamkeit zurückempfangen [1]). Bei gewissen vervollkommnetsten Typen der Entwicklung trifft dies nicht zu: es gibt soziale Gebilde, die gerade bei erheblichster Gröfse und vollkommenster Organisation dem individuellen Element die gröfste Freiheit gewähren können, sich nach besonderen Normen und in eigensten Formen auszuleben; andrerseits solche, die gerade erst unter der Bedingung des gesteigertsten und differenziertesten Eigenlebens ihrer Elemente die höchste Gesamtkraft erreichen. Der Übergang von der Sippschaft zur Hundertschaft aber scheint jenes mittlere Stadium zu bezeichnen, in dem die innere Sinn- und Charakterlosigkeit der Glieder einen Fortschritt für das Ganze bedeutet; denn nur so waren sie unter den gegebenen Umständen leicht überschaubar, nach einfachen Normen lenkbar und ohne jenen Widerstand gegen die Zentralgewalt, der sich bei stärkerer innerer Zusammengehörigkeit jeder Untergruppe gar zu leicht einstellt.

Wo die Verfassung oder Aktion der Gruppe zahlenmäfsig bestimmt ist — von der alten Hundertschaft bis zu der modernen Herrschaft der Majoritäten — liegt eine Vergewaltigung der Individualität vor; es ist ein Punkt, an dem die tiefe innere Diskrepanz zwischen dem eigentlich demokratischen und dem liberal-individualistischen Gesellschaftsgedanken sehr rein in die Erscheinung tritt. Dafs man aus Persönlichkeiten eine «runde Summe» herstellt und mit dieser ohne jede Rücksicht auf die Besonderheiten der darin befafsten Individuen operiert; dafs man die Stimmen zählt und nicht wägt; dafs Einrichtungen, Gebote und Verbote, Leistungen und Gewährungen, von vornherein auf eine bestimmte Anzahl von Personen festgelegt sind — das ist entweder despotisch oder demokratisch, in jedem Fall aber eine Herabsetzung des eigentlichen und ganzen Inhaltes der Einzelpersönlichkeit auf die formale Tatsache, dafs sie eben eine ist; indem sie eine Stelle in einer nur durch die Zahl bestimmten

---

[1]) vgl. die Ausführung hiervon in dem Kapitel über die Kreuzung der Kreise.

Organisation einnimmt, ist ihr Charakter als Glied der Gruppe völlig Herr über ihren individuell differenzierten Charakter geworden. Mag die Einteilung in numerisch gleiche Untergruppen nun so roh und in der Praxis fortwährend modifiziert sein wie in den Hundertschaften der Germanen, der Peruaner, der Chinesen, oder so verfeinert, zweckmäfsig und exakt wie in einer modernen Armee — immer zeigt sie aufs klarste und unbarmherzigste die für sich seiende Formgesetzlichkeit der Gruppe, dort als neu auftauchende Tendenz, die noch mit anders gerichteten in stetem Kampf und Kompromis stand, hier in absoluter Durchgesetztheit. Das Überindividuelle der Gruppierung, die völlige Verselbständigung ihrer Form gegenüber jedem Inhalt der Einzelexistenz, lebt nirgends absoluter und nachdrücklicher, als in der Reduktion der Organisationsprinzipien auf rein arithmetische Verhältnisse; und das Mafs der Annäherung an diese, wie es sehr mannigfaltig in den verschiedensten Gruppen auftritt, ist zugleich das Mafs, in dem der Gruppierungsgedanke in seiner abstraktesten Form die Individualität seiner Faktoren aufgesogen hat.

4. Endlich knüpfen sich wichtige soziologische Folgen an numerische Bestimmtheit — wenngleich die wirksamen Quantitäten der Elemente je nach den Umständen ganz verschiedene sein können, — gelegentlich eines Typus, den die «Gesellschaft» im Sinne der modernen Geselligkeit exemplifiziert. Wie viel Personen mufs man einladen, damit es eine «Gesellschaft» sei? Die qualitativen Beziehungen zwischen Wirt und Gästen entscheiden darüber ersichtlich nicht; und die Einladung von zwei oder drei Personen, die uns völlig formell und innerlich beziehungslos gegenüberstehen, bringt noch keine «Gesellschaft» zustande — während dies doch geschieht, wenn wir etwa die fünfzehn uns nächstbefreundeten Menschen zusammenladen. Die Zahl bleibt immer das Entscheidende, obgleich ihre Gröfse im einzelnen Falle natürlich von der Art und der Enge der Relationen zwischen den Elementen abhängig ist. Die drei Umstände: die Beziehungen des Wirtes zu jedem der Gäste für sich, die der Gäste untereinander, die Art, wie jeder Teilnehmer alle diese Beziehungen subjektiv empfindet — bilden die Basis, auf der nun die Teilnehmerzahl entscheidet, ob eine Gesellschaft oder ein blofses Beisammensein — freundschaftlicher oder sachlich-zweckbestimmter Art — vorliegt. Es bringt hier also jedesmal eine numerische Modifikation einen sehr sicher empfundenen Umschlag in eine ganz besondere soziologische Kategorie hervor — so wenig

das Maſs dieser Modifikation mit unseren psychologischen Mitteln festzulegen ist. Aber wenigstens die qualitativ-soziologischen Folgen der quantitativen Veranlassung sind einigermassen beschreibbar.

Zunächst fordert die «Gesellschaft» einen ganz spezifischen äuſseren Apparat. Wer aus einem Bekanntenkreise von etwa 30 Personen immer je einen oder zwei einlädt, mag »gar keine Umstände machen«. Lädt er aber alle 30 zu gleicher Zeit ein, so entstehen sofort ganz neue Ansprüche in Bezug auf Essen, Trinken, Toilette, Formen des Benehmens, ein auſserordentlich gesteigerter Aufwand nach der Seite des sinnlich Reizvollen und Genieſsbaren. Dies ist ein sehr reines Beispiel dafür, wie erheblich das bloſse Massebilden das Niveau der Persönlichkeiten senkt. In einem Zusammensein ganz Weniger ist eine derartige gegenseitige Anpassung möglich, die Gemeinsamkeiten, die den Inhalt ihrer Geselligkeit ausmachen, können so umfassende oder so hoch gelegene Teile ihrer Individualitäten einschlieſsen, daſs das Beisammen den Charakter der Geistigkeit, der differenzierten und höchst entwickelten seelischen Energien trägt. Je mehr Personen aber zusammenkommen, desto geringer wird die Wahrscheinlichkeit, daſs sie in jenen wertvolleren und intimeren Wesensseiten koinzidieren, desto tiefer muſs der Punkt gesucht werden, der ihren Antrieben und Interessen gemeinsam ist[1]).

In demselben Maſse aber, in dem die Quantität der Elemente dem höheren Individuell-Seelenhaften keine Stätte mehr gibt, muſs man das Manko dieser Reize durch Steigerung der äuſserlichen und sinnlichen auszugleichen suchen. Zwischen der Vielheit festlich zusammenbefindlicher Personen und dem Luxus, der bloſsen Sinnenfreude ihres Zusammen hat stets ein engster Konnex bestanden; ausgangs des Mittel-

---

[1]) Die Klage über die Banalität in dem grossen gesellschaftlichen Verkehr zeigt deshalb völliges soziologisches Unverständnis. Der relativen Niedrigkeit des Niveaus, auf dem eine gröſsere aktuell zusammenbefindliche Menge sich zusammenfindet, ist prinzipiell nicht abzuhelfen. Denn alle höheren und feineren Ausbildungen sind individueller Art und eignen sich deshalb nicht zu Gemeinsamkeitsinhalten; sie können allerdings vergesellschaftend wirken, wenn eine Einheit durch Arbeitsteilung erreicht werden soll — was aber ersichtlich innerhalb einer »Gesellschaft« nur in geringem Maſse möglich ist und in höherem deren Wesen aufheben würde. Es ist deshalb ein soziologisch durchaus richtiger Instinkt, wenn man das bemerklichere Hervortretenlassen der persönlichen Individualität in einer »Gesellschaft« — selbst das einer an sich bedeutenden und erfreulichen — oft als eine leise Taktlosigkeit empfindet.

alters z. B. nahm der Luxus bei Hochzeiten schon nur durch das Gefolge, das die Brautpaare begleitete, so zu, dafs die Behörden unter ihren Luxusgesetzen manchmal genau verordneten, aus wie vielen Personen höchstens die Begleitung bestehen dürfte. Wenn Essen und Trinken von jeher das Vereinigungsmittel weiter Kreise ist, für die eine einheitliche Stimmung und Interessiertheit andrer Richtung schwer erreichbar wäre, so wird nun eine »Gesellschaft« rein wegen ihres Quantitätsmomentes, das die Gemeinsamkeit und Wechselbeziehung der feineren und geistigeren Stimmungen ausschliefst, diese sensuellen und deshalb mit gröfserer Sicherheit Allen gemeinsamen Freuden um so stärker betonen müssen.

Eine weitere Charakteristik der »Gesellschaft« auf Grund ihrer numerischen Differenz gegen das Beisammensein Weniger liegt darin, dafs eine völlige Einheitlichkeit der Stimmung wie bei den letzteren überhaupt nicht erreicht werden kann und auch nicht soll, dafs dagegen, zu weiterem Unterschied, die Bildung von Teilgruppen nahe gelegt ist. Das Lebensprinzip eines freundschaftlichen Beisammenseins weniger Personen widerstrebt aufs äufserste der Aufteilung etwa in zwei Sonderstimmungen, ja auch nur Sondergespräche; die »Gesellschaft« ist in dem Augenblick da, wo statt ihres unbedingt e i n e n Zentrums eine Doppelheit entsteht: einerseits eine allgemeine, aber nur ganz lockere Zentralität, die im wesentlichen nur äufserlich, ja räumlich fundiert ist — weshalb denn Gesellschaften der gleichen sozialen Schicht, je gröfser sie sind, um so mehr als Ganze einander gleichen, so mannigfaltig auch ihr Personenwechsel sei; andrerseits spezielle kleine Zentren gemeinsamer Unterhaltung, Stimmung, Interessiertheit, die aber ihre Teilnehmer unaufhörlich austauschen. Dadurch entsteht jener fortwährende Wechsel von Engagiertheit und Lösung in der grofsen Gesellschaft, der je nach dem Naturell des Subjektes bald als die unerträglichste Oberflächlichkeit, bald als ein spielender Rhythmus von hohem ästhetischem Reize empfunden wird. Diesen formal-soziologischen Typus zeigt der Ball mit der Art des modernen Tanzes in ganz reinem Beispiel: eine momentane Beziehung je eines Paares von eigentlich wunderlicher Enge, zu einem ganz neuen Gebilde durch steten Wechsel unter den Paaren gestaltet; jene physische Enge zwischen einander ganz fremden Personen einerseits dadurch ermöglicht, dafs alle die Gäste e i n e s Wirtes sind, der, so locker das Verhältnis zu ihm sein mag, eine gewisse gegenseitige

Sicherung und Legitimierung gewährt, andrerseits durch den unpersönlichen, sozusagen anonymen Charakter der Beziehungen, den die Gröfse der Gesellschaft und der mit ihr verbundene Formalismus des Benehmens ergibt. Ersichtlich sind diese Züge der grofsen Gesellschaft, die der Ball gleichsam in Sublimierung, ja vielleicht in Karikatur darstellt, an eine bestimmte Mindestzahl von Teilnehmern gebunden; und man kann manchmal die interessante Beobachtung machen, dafs ein intimer Kreis weniger Personen durch einen einzigen hinzukommenden den Charakter der »Gesellschaft« erhält.

In einem Falle, der freilich ein weit weniger kompliziertes Menschenmaterial betrifft, scheint die Zahl, die ein bestimmtes soziologisches Einheitsgebilde erzeugt, etwas fester gelegt. Die patriarchalische Hausfamilie zählt in den verschiedensten Gegenden immer 20 bis 30 Köpfe, und zwar auch unter ganz ungleichen ökonomischen Bedingungen, so dafs diese nicht oder wenigstens nicht ausschliefslich die Zahlgleichheit verursachen können. Es ist vielmehr wahrscheinlich, dafs die inneren Wechselwirkungen, die das besondere Gebilde der Hausfamilie ausmachen, die für dieses erforderten Proportionen von Enge und Weite nur gerade innerhalb jener Grenze erzeugen. Überall war die patriarchalische Familie durch eine grofse Intimität und Solidarität charakterisiert, die in dem pater familias ihr Zentrum hatte, durch die Bevormundung, die dieser sowohl im Interesse des Ganzen wie in seinem egoistischen über die Angelegenheiten jedes einzelnen übte. Daraus ergab sich die obere Grenze: diese Art des Zusammenhanges und der Kontrolle scheint auf der entsprechenden psychologischen Ausbildungsstufe keine gröfsere Anzahl von Elementen umfassen zu können. Die untere Grenze andrerseits folgt daraus, dafs eine so auf sich angewiesene Gruppe zu ihrem Sich-selbst-genügen und ihrer Erhaltung gewisse kollektiv-psychische Tatsachen ausbilden mufs, die sich nun einmal nur oberhalb einer gewissen Zahlgrenze einzustellen pflegen: die Entschlossenheiten zu Offensive und Defensive, das Vertrauen eines jeden, die ihm nötigen Stützen und Ergänzungen jederzeit zu finden, vor allem: die religiöse Stimmung, deren Erhobenheit und Vergeistigung sich erst aus der Mischung vieler Beiträge, unter gegenseitiger Auslöschung ihres individuellen Sondercharakters, über den Einzelnen — oder: den Einzelnen über sich selbst — erhebt. Die genannte Zahl hat vielleicht erfahrungsmäfsig den ungefähren Spielraum angegeben, über den und unter den die Gruppe nicht gehen konnte, wenn sie die

Charakterzüge der patriarchalischen Hausfamilie ausbilden wollte. Es scheint, als ob mit wachsender Individualisierung, jenseits dieser Kulturstufe, jene Intimitäten nur unter einer immer geringeren Personenzahl möglich wären, die Erscheinungen andrerseits, die an die Gröfse der Familie appellierten, gerade einen immer wachsenden Kreis erforderten. Die Bedürfnisse, die sich dort von oben und von unten her gerade an diesem numerischen Material realisierten, haben sich differenziert, ein Teil fordert ein kleineres, ein anderer ein gröfseres, so dafs sich später kein Gebilde mehr findet, das ihnen in derselben einheitlichen Weise wie jenes genugtun kann.

Abgesehen von solchen singulären Fällen haben alle derartigen Fragen, deren Typus das numerische Erfordernis für eine »Gesellschaft« ist, einen sophistischen Ton: wie viel Soldaten eine Armee ausmachen, wie viel Teilnehmer nötig sind, um eine politische Partei zu bilden, wie viel Mittuende zu einem Auflauf gehören. Sie scheinen die klassische Rätselfrage zu wiederholen: wie viel Weizenkörner einen Haufen geben? Denn da ein, zwei, drei, vier Körner es noch keineswegs tun, tausend aber jedenfalls, so müsse doch zwischen diesen Zahlen eine Grenze liegen, an der das Hinzufügen eines einzigen Kornes die bisherigen zu einem »Haufen« ergänze; macht man aber diesen Versuch des Weiterzählens, so zeigt sich, dafs niemand diese Grenze anzugeben vermag. Der logische Grund dieser Schwierigkeiten liegt darin, dafs eine quantitative Reihe gegeben ist, die wegen der relativen Geringfügigkeit jedes einzelnen Elementes als kontinuierliche, absatzlos aufsteigende erscheint, und dafs diese von irgend einem Punkte an die Anwendung eines qualitativ neuen, gegen den bisher angewandten sich unbedingt scharf absetzenden Begriffes gestatten soll. Dies ist offenbar ein widerspruchsvolles Verlangen: das Kontinuierliche kann eben seinem Begriffe nach nicht rein aus sich heraus einen plötzlichen Absatz und Umschlag rechtfertigen. Die soziologische Schwierigkeit hat aber noch eine Komplikation, die jener der antiken Sophistik fern liegt. Denn unter dem »Haufen« von Körnern versteht man entweder eine Aufhäufung, und dann ist man zu jener Benennung logisch berechtigt, sobald überhaupt nur eine Schichtung über die unterste Lage hinaus eintritt; oder es soll damit nur ein Quantum bezeichnet werden, dann wird von einem Begriffe wie Haufen, der seinem Wesen nach ganz schwankend und unbestimmt ist, ungerechterweise verlangt, dafs er seine Anwendung nur auf ganz

bestimmte, unzweideutig begrenzte Realitäten dulden solle. In jenen soziologischen Fällen aber treten bei gewachsener Quantität spezifisch neue Gesamterscheinungen auf, die bei niedrigerer nicht einmal pro rata vorhanden scheinen: eine politische Partei hat qualitativ andre Bedeutung als eine kleine Clique, einige zusammenstehende Neugierige zeigen andre Züge als ein »Auflauf« usw. Die Unsicherheit, die diesen Begriffen aus der Unmöglichkeit, die entsprechenden Quanten numerisch festzulegen, kommt, läſst sich vielleicht auf folgende Weise beheben. Jenes Schwanken betrifft ersichtlich nur gewisse mittlere Gröſsen; gewisse niedere Zahlen bilden sicher noch nicht die fraglichen Kollektivitäten, gewisse ganz hohe bilden sie ganz fraglos. Nun haben schon jene numerisch geringfügigeren Gebilde soziologische, für sie bezeichnende Qualitäten: die Zusammenkunft, die noch jenseits der »Gesellschaft« steht, der Soldatentrupp, der noch keine Armee ausmacht, die kooperierenden Spitzbuben, die noch keine »Bande« sind. Indem diesen Qualitäten nun die andern, für die grofse Gemeinschaft ebensowenig zweifelhaften gegenüberstehen, läſst sich der Charakter der numerisch Dazwischenstehenden als aus beiden zusammengesetzt deuten — so daſs jeder von beiden rudimentär in einzelnen Zügen sich fühlbar macht, bald auftaucht, bald verschwindet oder latent wird. Indem also derartige, in der mittleren numerischen Zone gelegene Gebilde auch objektiv an dem entschiedenen Charakter der darunter und der darüber gelegenen partiell oder abwechselnd teilhaben, erklärt sich die subjektive Unsicherheit in der Bestimmung darüber, welchen von beiden sie angehören. Es handelt sich also nicht darum, daſs in einem soziologisch qualitätlosen Gebilde plötzlich, wie der Krystall in der Mutterlauge, eine ganz bestimmte soziologische Konstellation anschieſsen soll, ohne daſs man aber den Moment dieses Umschlages anzugeben wüſste; sondern darum, daſs zwei verschiedenartige Formungen, jede aus einer Anzahl von Zügen bestehend und vielfach qualitativ abstufbar, sich unter gewissen quantitativen Bedingungen an einem sozialen Gebilde begegnen und es in mannigfaltigen Maaſsen unter sich aufteilen; sodaſs die Frage, welcher von beiden es angehört, garnicht an den Erkenntnisschwierigkeiten kontinuierlicher Reihen leidet, sondern einfach eine sachlich falsch gestellte ist[1]).

---

[1]) Genauer aber ist die Sachlage wohl diese. Jeder bestimmten Zahl von Elementen entspricht je nach dem Zweck und Sinn ihrer Vereinigung

Diese Ausmachungen also betrafen soziale Formungen, welche zwar von der Zahl der zusammenwirkenden Elemente abhängen, aber ohne dafs unserem Erkennen diese Abhängigkeit hinreichend formulierbar wäre, um aus einzelnen bestimmten Zahlen ihre soziologischen Konsequenzen zu ziehen. Indes ist dieses letztere nicht schlechthin ausgeschlossen, falls wir nur mit hinreichend einfachen Gebilden vorlieb nehmen. Wenn wir mit der unteren Grenze der Zahlenreihe beginnen, erscheinen arithmetisch bestimmte Gröfsen als eindeutige Voraussetzungen charakteristischer soziologischer Bildungen.

Die numerisch einfachsten Gestaltungen, die überhaupt noch als soziale Wechselwirkungen bezeichnet werden können, scheinen sich zwischen je zwei Elementen zu ergeben. Dennoch gibt es ein äufserlich angesehen noch einfacheres Gebilde, das unter soziologische Kategorien gehört; nämlich — so paradox und eigentlich widerspruchsvoll

---

eine soziologische Form, eine Organisierung, Festigkeit, Verhältnis des Ganzen zu den Teilen usw. — die mit jedem dazukommenden oder abtretenden Element irgend eine, wenn auch nur unermefslich kleine und nicht feststellbare Modifikation erfährt. Da wir aber nicht für jeden dieser unendlich vielen soziologischen Zustände, selbst dann, wenn er uns in seinem Charakter merkbar ist, einen besonderen Ausdruck besitzen, so bleibt oft nichts übrig, als ihn aus zwei Zuständen — der eine gleichsam mehr, der andre weniger besagend — zusammengesetzt zu denken. Jedenfalls handelt es sich dabei so wenig um eine Zusammensetzung, wie etwa bei den sogenannten Mischgefühlen von Freundschaft und Liebe oder Hafs und Verachtung oder Lust und Schmerz. Hier liegt — was uns noch später beschäftigen wird — meistens ein einheitlicher Gefühlszustand vor, für den wir nur keinen unmittelbaren Begriff haben, und den wir deshalb durch die Synthese und gegenseitige Einschränkung zweier andrer mehr umschreiben als beschreiben; hier wie auch sonst ist uns die eigentliche Einheit des Seienden nicht begreifbar, sondern wir müssen sie in eine Zweiheit von Elementen auflösen, deren keines sie ganz deckt, um sie dann aus der Verwebung beider entstehen zu lassen. Dies ist aber nur eine nachträglich mögliche begriffliche Analyse, die den wirklichen Werdeprozess, das eigne Sein jener Einheiten nicht nachzeichnet. Wo also die geprägten Begriffe für soziale Einheiten: Zusammenkunft und Gesellschaft, Truppe und Heer, Clique und Partei, Paar und Bande, persönliche Anhängerschaft und Schule, Häuflein und Massenauflauf — keine sichere Anwendung finden, weil das Menschenmaterial für den einen zu wenig und für den andern zu viel zu sein scheint, da liegt dennoch eine genau so einheitliche, der numerischen Bedingung genau so spezifisch entsprechende soziologische Formung vor, wie in jenen entschiedeneren Fällen. Nur dafs der Mangel eines besonderen Begriffes für diese unzähligen Nüancen uns zwingt, ihre Qualitäten als eine Mischung der Formen zu bezeichnen, die den numerisch geringfügigeren und die den numerisch höheren Gebilden entsprechen.

es scheint — den isolierten Einzelmenschen. Tatsächlich sind indes die Prozesse, die die Zweizahl der Elemente gestalten, oft einfacher, als die für die soziologische Charakterisierung der Einzahl erforderlichen. Es handelt sich für diese letztere hauptsächlich um zwei hierher gehörige Erscheinungen: die Einsamkeit und die Freiheit. Die bloſse Tatsache, daſs ein Individuum in keinerlei Wechselwirkung mit andren Individuen steht, ist freilich keine soziologische, aber sie erfüllt auch noch nicht den ganzen Begriff der Einsamkeit. Dieser vielmehr, soweit er betont und innerlich bedeutsam ist, meint keineswegs nur die Abwesenheit jeder Gesellschaft, sondern gerade ihr irgendwie vorgestelltes und dann erst verneintes Dasein. Ihren unzweideutig positiven Sinn erhält die Einsamkeit als Fernwirkung der Gesellschaft — sei es als Nachhallen vergangener oder Antizipation künftiger Beziehungen, sei es als Sehnsucht oder als gewollte Abwendung. Der einsame Mensch ist nicht so charakterisiert, wie wenn er von jeher der einzige Erdbewohner wäre; sondern auch s e i n e n Zustand bestimmt die Vergesellschaftung, wenn auch die mit negativem Vorzeichen versehene. Das ganze Glück wie die ganze Bitternis der Einsamkeit sind doch nur verschiedenartige Reaktionen auf sozial erfahrene Einflüsse, sie ist eine Wechselwirkung, aus der das eine Glied nach Ausübung bestimmter Einflüsse real ausgeschieden ist und nur noch ideell im Geiste des andren Subjektes weiter lebt und weiter wirkt. Sehr bezeichnend ist hierfür die bekannte psychologische Tatsache, daſs das Einsamkeitsgefühl selten bei wirklichem physischem Alleinsein so entschieden und eindringlich auftritt, wie wenn man sich unter vielen physisch ganz nahen Menschen — in einer Gesellschaft, in der Eisenbahn, im groſsstädtischen Straſsengewühl — fremd und beziehungslos weiſs. Es ist für die Konfiguration einer Gruppe durchaus wesentlich, ob sie so beschaffne Einsamkeiten in ihrer Mitte begünstigt oder überhaupt ermöglicht. Enge und intime Gemeinschaften gestatten oft keine derartigen, gleichsam luftleeren Interzellularräume in ihrer Struktur. Wie man aber von einem sozialen Defizit spricht, das sich in bestimmten Proportionen zu den gesellschaftlichen Bedingungen erzeugt: die antisozialen Erscheinungen der Verkümmerten, der Verbrecher, der Prostituierten, der Selbstmörder — so erzeugt eine gegebene Quantität und Qualität des gesellschaftlichen Lebens eine gewisse Zahl von zeitweise oder chronisch einsamen Existenzen, die nur freilich die Statistik nicht so wie jene zahlenmäſsig feststellen

kann. In anderer Weise wird die Einsamkeit soziologisch bedeutsam, sobald sie nicht mehr aus einer in einem Individuum sich abspielenden Beziehung zwischen ihm und einer bestimmten Gruppe oder dem Gruppenleben im allgemeinen besteht, sondern als Pause oder periodische Differenzierung innerhalb eines und desselben Verhältnisses auftritt. Dies wird an solchen wichtig, die ihrem Grundgedanken nach gerade auf dauernde Verneinung der Einsamkeit gerichtet sind, wie also vor allem die monogamische Ehe. Soweit sich in dem Bau derselben die feinsten innerlichen Nüancen ausdrücken, ist es ein wesentlicher Unterschied, ob Mann und Frau bei dem vollkommenen Glück des Zusammenlebens sich doch noch die Freude an der Einsamkeit bewahrt haben, oder ob ihr Verhältnis niemals durch die Hingabe an diese unterbrochen wird — sei es, weil die Gewöhnung des Zusammenseins ihr den Reiz genommen hat, sei es, weil ein Mangel an innerer Sicherheit der Liebe derartige Unterbrechungen als Treulosigkeiten oder, schlimmer, als Gefahren für die Treue fürchten läfst. So ist also die Einsamkeit, scheinbar eine auf das Einzelsubjekt beschränkte, in der Verneinung der Sozialität bestehende Erscheinung, doch von sehr positiv-soziologischer Bedeutung: nicht nur von der Seite des Subjektes her, in dem sie als bewufste Empfindung ein ganz bestimmtes Verhältnis zur Gesellschaft darstellt, sondern auch durch die entschiedene Charakteristik, die ihr Vorkommen als Ursache wie als Wirkung sowohl umfänglichen Gruppen wie intimsten Verhältnissen verleiht.

Auch die Freiheit hat unter der Vielheit ihrer soziologischen Bedeutungen eine hierher gehörige Seite. Auch sie erscheint zunächst als die blofse Verneinung gesellschaftlicher Verbindung; denn jede Verbindung ist eine Bindung. Der Freie bildet eben nicht mit andren zusammen eine Einheit, sondern ist eine solche für sich selbst. Nun mag es eine Freiheit geben, die in dieser blofsen Beziehungslosigkeit, in der blofsen Abwesenheit jeder Beschränkung durch andre Wesen besteht: ein christlicher oder indischer Eremit, ein einsamer Siedler im germanischen oder amerikanischen Walde mag eine Freiheit in dem Sinne geniefsen, dafs seine Existenz durchgehends von andren als sozialen Inhalten ausgefüllt ist; ebenso etwa ein Kollektivgebilde, eine Hausgemeinschaft oder ein Staatswesen, das völlig inselhaft existiert, ohne Nachbarn und ohne Beziehung zu andren Gebilden. Für ein Wesen indes, das mit andren in Verbindung steht, hat Freiheit eine viel positivere Bedeutung. Sie ist eine bestimmte Art der

Beziehung zu der Umgebung, eine Korrelationserscheinung, die ihren Sinn verliert, wenn kein Gegenpart da ist. Sie hat diesem gegenüber zwei für die tiefere Struktur der Gesellschaft äufserst wichtige Bedeutungen.

1. Für den sozialen Menschen ist Freiheit weder ein von vornherein gegebener, selbstverständlicher Zustand, noch ein ein für allemal erworbenes Eigentum von gleichsam substanzieller Festigkeit. Schon deshalb nicht, weil jeder einzelne prinzipielle Anspruch, der überhaupt die Kraft des Individuums nach einer bestimmten Richtung hin engagiert, eigentlich die Tendenz hat, ins Unbegrenzte zu gehen; fast alle Beziehungen — staatliche, parteiliche, familiäre, freundschaftliche, erotische — stehen wie von selbst auf einer schiefen Ebene und spinnen ihre Forderungen, wenn man sie sich selbst überläfst, über den ganzen Menschen hin, sie werden, für das Gefühl oft unheimlich, von einer ideellen Sphäre umgeben, von der man eine Reserve ihnen entzogener Kräfte, Hingaben, Interessen erst ausdrücklich abgrenzen mufs. Es ist aber nicht nur die Extensität der Ansprüche, durch die der soziale Egoismus jeder Vergesellschaftung die Freiheit ihrer Elemente bedroht, sondern schon die Rücksichtslosigkeit, mit der auch der ganz einseitige und eingeschränkte Anspruch einmal bestehender Verbindungen auftritt. Jede solche pflegt ihre Rechte mit voller Unbarmherzigkeit und Gleichgültigkeit gegen sonstige Interessen und Pflichten — mögen sie mit ihr harmonisch oder völlig unverträglich sein — geltend zu machen und beschränkt durch diesen Charakter ihres Auftretens die Freiheit des Individuums nicht minder als durch ihre quantitative Erstreckung. Dieser Form unsrer Verhältnisse gegenüber zeigt sich Freiheit als ein fortwährender Befreiungsprozefs, als ein Kampf nicht nur um die Unabhängigkeit des Ich, sondern auch um das Recht, selbst in der A b h ä n g i g k e i t in jedem Augenblick mit f r e i e m W i l l e n zu beharren — als ein Kampf, der nach jedem Siege erneuert werden mufs. Die Ungebundenheit als negativ-soziales Verhalten ist also in Wirklichkeit fast niemals ein ruhender Besitz, sondern ein unaufhörliches Sichlösen aus Bindungen, die unaufhörlich das Fürsichsein des Individuums entweder real einschränken oder ideell einzuschränken streben; die Freiheit ist kein solipsistisches Sein, sondern ein soziologisches Tun, kein auf die Einzahl des Subjektes beschränkter Zustand, sondern ein Verhältnis, wenn auch freilich vom Standpunkt des einen Subjekts aus betrachtet.

2. Wie nach ihrer funktionellen, so ist die Freiheit auch nach ihrer inhaltlichen Seite hin etwas ganz andres als die Ablehnung von Beziehungen, als die Unberührtheit der individuellen Sphäre durch daneben gelegene. Das folgt aus dem sehr einfachen Gedanken, dafs der Mensch doch nicht nur frei sein, sondern seine Freiheit auch zu etwas gebrauchen will. Dieser Gebrauch aber ist grofsenteils nichts andres als die Beherrschung und Ausnutzung andrer Menschen. Für das soziale, d. h. in ständigen Wechselbeziehungen mit andren lebende Individuum würde die Freiheit in unzähligen Fällen ganz ohne Inhalt und Zweck sein, wenn sie nicht die Erstreckung seines Willens auf jene andren ermöglichte oder ausmachte. Sehr richtig bezeichnet unsre Sprache gewisse Brüskierungen und Vergewaltigungen damit, dafs man sich «eine Freiheit gegen jemanden herausnimmt», und ebenso haben viele Sprachen ihr Wort für Freiheit im Sinne von Recht oder Vorrecht verwandt. Der blofs negative Charakter der Freiheit als einer Beziehung des Subjektes auf sich selbst ergänzt sich so nach beiden Seiten hin zu einem sehr positiven: die Freiheit besteht zum grofsen Teil in einem Prozesse der Befreiung, sie erhebt sich über und gegenüber einer Bindung und findet erst als Reaktion gegen diese Sinn, Bewufstsein und Wert; und sie besteht nicht weniger aus einem Machtverhältnis zu Andren, aus der Möglichkeit, sich innerhalb eines Verhältnisses zur Geltung zu bringen, aus der Verpflichtung oder Unterwerfung Andrer, an der die Freiheit nun erst ihren Wert und ihre Verwertung findet. Der auf das Subjekt an und für sich beschränkte Sinn der Freiheit ist so nur wie die Wasserscheide zwischen diesen beiden sozialen Bedeutungen ihrer: dafs das Subjekt von andren gebunden ist und andre bindet. Er schrumpft sozusagen auf null zusammen, um den eigentlichen Sinn der Freiheit, auch wo sie als Qualität des Einzelnen vorgestellt wird, doch als diese zweiseitige soziologische Beziehung zu enthüllen.

Da es nun so oft vielgliedrige und indirekte Konnexe sind, durch die Bestimmungen wie Einsamkeit und Freiheit dennoch als soziologische Beziehungsformen bestehen — so bleibt eben die methodisch einfachste soziologische Formation die zwischen zwei Elementen wirksame. Sie gibt das Schema, den Keim und das Material für unzählige mehrgliedrige ab; obgleich ihre soziologische Bedeutung keineswegs nur auf ihren Ausdehnungen und Vermannigfaltigungen beruht. Vielmehr ist sie selbst schon eine Vergesellschaftung, an der nicht nur

viele Formen einer solchen überhaupt sich sehr rein und charakteristisch verwirklichen, sondern die Beschränkung auf die Zweizahl der Elemente ist sogar die Bedingung, unter der allein eine Reihe von Beziehungsformen hervortreten. Das typisch soziologische Wesen derselben offenbart sich dann daran, daſs nicht nur die gröſste Vielfältigkeit der Individualitäten und der vereinigenden Motive die Gleichheit dieser Formungen nicht alteriert, sondern daſs eben diese sich gelegentlich ebenso zwischen je zwei Gruppen — Familien, Staaten, Verbindungen verschiedener Art — wie zwischen je zwei Einzelpersonen ergeben.

Die besondre Charakterisierung eines Verhältnisses durch die Zweizahl der Teilnehmer zeigen ganz alltägliche Erfahrungen: wie ganz anders ein gemeinsames Los, ein Unternehmen, ein Einverständnis, ein geteiltes Geheimnis zweier jeden der Teilnehmer bindet, als wenn auch nur drei daran teilhaben. Vielleicht ist dies für das Geheimnis am charakteristischsten, indem die allgemeine Erfahrung zu zeigen scheint, daſs dieses Minimum, mit dem das Geheimnis die Grenze des Fürsichseins überschreitet, zugleich das Maximum ist, mit dem seine Bewahrung einigermaſsen gesichert ist. Eine geheime kirchlich-politische Gesellschaft, die sich anfangs des 19. Jahrhunderts in Frankreich und Italien bildete, hatte verschiedene Grade, derart, daſs die eigentlichen Bundesgeheimnisse nur den höheren von diesen bekannt waren; besprochen aber durften sie immer nur zwischen je zwei Angehörigen jener Hochgrade werden. Als so entscheidend also wird die Grenze der Zwei empfunden, daſs sie, wo sie schon dem Wissen nach nicht eingehalten werden kann, doch dem Aussprechen nach bewahrt wird! Ganz im allgemeinen nun wird der Unterschied der Zweierverbindung zu den mehrgliedrigen dadurch bestimmt, daſs jenes Verhältnis, als Einheit aus seinen Individuen, zu jedem der Teilnehmer anders steht, als mehrgliedrige Gebilde zu den ihrigen. So sehr es nämlich dritten gegenüber als selbständige, überindividuelle Einheit erscheinen mag, so ist das doch in der Regel für seine Teilnehmer nicht der Fall, sondern jeder sieht sich eben nur dem andern, aber nicht einer über ihn hinausreichenden Kollektivität gegenüber. Das Sozialgebilde ruht unmittelbar auf dem einen und auf dem andern. Der Austritt jedes einzelnen würde das Ganze zerstören, sodaſs es nicht zu jenem überpersönlichen Leben desselben kommt, das der einzelne als von sich unabhängig fühlt; wogegen selbst schon

bei einer Vergesellschaftung von dreien bei Ausscheiden eines einzelnen noch immer eine Gruppe weiter bestehen kann.

Diese Abhängigkeit der Zweiergruppen von der reinen Individualität des einzelnen Gliedes läſst die Vorstellung ihrer Existenz in näherer und fühlbarerer Weise von der ihres Endes begleitet sein, als es bei andern Vereinigungen der Fall ist, von denen jegliches Mitglied weiſs, daſs sie nach seinem Ausscheiden oder seinem Tode weiterexistieren können. Wie nun das Leben des Individuum durch seine Vorstellung von seinem Tode in bestimmter Weise gefärbt wird, so auch das Leben der Vereinigungen. Unter »Vorstellung« ist hier nicht nur der theoretische, bewuſste Gedanke verstanden, sondern ein Teil oder eine Modifikation unsres Seins. Der Tod steht nicht wie ein Schicksal vor uns, das in irgend einem Augenblick eintreten wird, vorher aber nur als Idee oder Prophezeiung, als Furcht oder Hoffnung da ist, ohne in die Realität dieses Lebens bis zu ihm hin einzugreifen. Sondern, daſs wir sterben werden, ist eine von vornherein dem Leben einwohnende Qualität, in all unsrer lebendigen Wirklichkeit ist etwas, was nachher als unser Tod nur seine letzte Phase oder Offenbarung findet: wir sind, von unsrer Geburt an, solche, die sterben werden. Freilich sind wir es auf verschiedene Weise; nicht nur in der Art, wie wir subjektiv diese Beschaffenheit und ihren Schluſseffekt vorstellen und auf ihn reagieren, ist verschieden, sondern die Art, wie sich dieses Element unsres Seins mit dessen andren Elementen verwebt, ist von äuſserster Mannigfaltigkeit. Und so ist es mit den Gruppen. Jede vielgliedrige Gruppe kann ihrer Idee nach unsterblich sein und dies gibt jedem ihrer Mitglieder als solchem, mag es im Persönlichen zum Tode stehen wie es will, ein ganz bestimmtes soziologisches Gefühl [1]). Daſs aber eine Vereinigung von zweien zwar nicht ihrem Leben nach, aber ihrem Tode nach von jedem ihrer Elemente für sich allein abhängt, — denn zu ihrem Leben bedarf sie des zweiten, aber nicht zu ihrem Tode — das muſs die innere Gesamtattitude des Einzelnen zu ihr, wenn auch nicht immer bewuſst und nicht immer gleichmäſsig, mitbestimmen. Es muſs diesen Verbindungen für das Gefühl einen Ton von Gefährdung und von Unersetzlichkeit geben, der sie zu dem eigentlichen Ort einerseits einer echten sozio-

---

[1]) vgl. die nähere Auseinandersetzung darüber in dem Kapitel über die Selbsterhaltung der Gruppe.

logischen Tragik, andrerseits einer Sentimentalität und elegischen Problematik macht.

Dieser Ton wird überall mitschweben, wo das Ende der Vereinigung in ihre positive Struktur organisch eingewachsen ist. Aus einer nordfranzösischen Stadt wurde unlängst von dem seltsamen »Verein des zerbrochenen Tellers« berichtet. Vor Jahren wären dort einige Industrielle zu einem Mahle vereinigt gewesen. Als während dessen ein Teller zur Erde fiel und zerbrach, bemerkte jemand zufällig, dafs die Zahl der Splitter genau die der anwesenden Personen war — ein Omen, auf das hin diese sich zu einem Freundschaftsverein zusammenschlossen, in dem jeder dem andern Dienst und Hilfe schulden solle. Jeder der Herren nahm einen Splitter des Tellers mit sich. Wenn einer von ihnen stirbt, so wird sein Porzellanscherben dem Vorsitzenden wieder zugestellt, der die ihm eingehändigten Stücke zusammenleimt. Der letzte Überlebende soll dann das letzte Stück einfügen, und der somit wiederhergestellte Teller mufs darauf verscharrt werden. Der Verein des »zerbrochenen Tellers« ist damit endgültig aufgelöst und verschwunden. Zweifellos wäre der Gefühlston innerhalb dieses Vereins und ihm gegenüber ein völlig veränderter, wenn neue Mitglieder zugelassen und damit sein Leben ins Unbestimmte perpetuiert würde. Dafs er von vornherein zu einem solchen designiert ist, der sterben wird, gibt ihm ein besondres Cachet — das die Vereinigungen zu Zweien eben von vornherein und durch die numerische Bedingtheit ihres Baues besitzen.

Aus dem gleichen strukturellen Grunde sind auch eigentlich nur Verhältnisse zu zweien der eigentümlichen Färbung oder Entfärbung, die wir als Trivialität bezeichnen, ausgesetzt. Denn nur wo der Anspruch an eine Individualität der Erscheinung oder Leistung vorliegt, erzeugt deren Ausbleiben das Gefühl der Trivialität. Es ist noch kaum hinreichend beobachtet, wie Verhältnisse, bei völlig ungeändertem Inhalt, durch die mitschwebende Vorstellung gefärbt werden, wie häufig oder wie selten gleich geartete sind. Es sind keineswegs nur erotische Beziehungen, die durch die Vorstellung: ein solches Erlebnis habe es überhaupt noch nicht gegeben — einen besonderen und bedeutsamen Timbre, ganz über ihren sonst angebbaren Inhalt und Wert hinaus, bekommen. Wie es vielleicht kaum einen Gegenstand äufseren Besitzes gibt, dessen Wert — nicht nur sein wirtschaftlicher Wert — nicht von der Seltenheit oder Häufigkeit von seinesgleichen bewufst

oder unbewufst mitbestimmt würde, so ist auch vielleicht kein Verhältnis in seiner inneren Bedeutung für seine Träger von dem Faktor des Wievielmal unabhängig; wobei dieses Wievielmal auch die Repetitionen der gleichen Inhalte, Situationen, Erregungen innerhalb des Verhältnisses selbst bedeuten kann. Mit der Empfindung der Trivialität begleiten wir ein gewisses Mafs von Häufigkeit, von Bewufstsein der Wiederholtheit eines Lebensinhaltes, dessen Wert grade durch ein Mafs von Seltenheit bedingt ist. Nun scheint es, als ob das Leben einer überindividuellen gesellschaftlichen Einheit oder das Verhältnis des Einzelnen zu ihr sich dieser Frage überhaupt nicht stellte, als ob hier, wo der inhaltliche Sinn der Beziehung sich über die Individualität erhebt, auch ihre Individualität im Sinne der Einzigkeit oder Seltenheit keine Rolle spielte und ihr Ausbleiben deshalb nicht als Trivialität wirkte. Dafs den Verhältnissen zu zweien, der Liebe, der Ehe, der Freundschaft — oder auch solcher mehrgliedriger, die kein höheres Gebilde ergeben, wie oft die Geselligkeit — der Ton der Trivialität oft zur Verzweiflung und zum Verhängnis wird, beweist den soziologischen Charakter der Zweierformungen: sich an die Unmittelbarkeit der Wechselwirkung zu binden und jedem der Elemente die überindividuelle Einheit vorzuenthalten, die ihm gegenübersteht, indem es zugleich an ihr teil hat.

Dafs das soziologische Geschehen so innerhalb des personalen Aufeinander-Angewiesenseins verbleibt, ohne zur Bildung eines, die Elemente überwachsenden Ganzen aus ihnen vorzuschreiten — wie es eben prinzipiell bei den Zweiergruppen vorliegt —, ist weiterhin die Basis der »Intimität«. Diese Charakteristik eines Verhältnisses scheint mir auf die zunächst individuelle Neigung zurückzugehen: dafs der Mensch gern dasjenige, was ihn von andern unterscheidet, das qualitativ Individuelle, als den Kern, Wert und Hauptsache seiner Existenz ansieht — eine keineswegs immer gerechtfertigte Voraussetzung, da an vielen umgekehrt gerade das Typische, das mit vielen Geteilte ihr Wesentliches und die Wertsubstanz ihrer Persönlichkeit ist. Dies nun wiederholt sich an Vereinigungen. Auch ihnen liegt es nahe, das ganz Spezifische ihrer Inhalte, das ihre Teilnehmer nur miteinander, aber mit niemandem aufserhalb dieser Gemeinschaft teilen, zum Zentrum und zur eigentlichen Erfüllung dieser Gemeinschaft werden zu lassen. Dies ist die Form der Intimität. Wohl in jedem Verhältnis mischen sich irgendwelche Bestandteile, die seine Träger

eben nur in dieses und in kein andres hineingeben, mit solchen, die nicht gerade diesem Verhältnis eigen sind, sondern die das Individuum in gleicher oder ähnlicher Weise auch noch mit anderen Personen teilt. Sobald nun jenes erste, die Binnenseite des Verhältnisses, als dessen Wesentliches empfunden wird, sobald seine gefühlsmäſsige Struktur es auf dasjenige stellt, was jeder nur diesem einzigen andern und niemandem sonst gibt oder zeigt — so ist die eigentümliche Färbung gegeben, die man Intimität nennt. Es ist nicht der Inhalt des Verhältnisses, auf dem diese ruht. Zwei Verhältnisse mögen in bezug auf die Mischung der individuell-exklusiven und der auch nach andern Seiten hin ausstrahlenden Inhalte ganz gleich stehen: intim ist nur dasjenige von ihnen, in dem die ersteren als die Träger oder als die Achse des Verhältnisses erscheinen. Wenn umgekehrt gewisse äuſsere oder Stimmungslagen uns relativ fremden Menschen gegenüber zu sehr persönlichen Äuſserungen und Konfessionen, wie sie sonst nur dem Nächsten vorbehalten sind, veranlassen, so fühlen wir hier dennoch, daſs dieser »intime« Inhalt der Beziehung sie noch nicht zu einer intimen macht; denn unser Gesamtverhältnis zu eben diesen Menschen ruht in seiner Substanz und seinem Sinn doch nur auf seinen allgemeinen, unindividuellen Bestandteilen und jener, zwar sonst vielleicht niemals offenbarte, ihm ausschlieſslich eigene Inhalt läſst dennoch das Verhältnis, weil er nicht zur Basis seiner Form wird, auſserhalb der Intimität. Daſs dies das Wesen der Intimität ist, macht sie so häufig zu einer Gefahr für enge Zweierverbindungen, vielleicht am meisten für die Ehe. Daſs die Gatten die gleichgültigen »Intimitäten« des Tages, die Liebenswürdigkeiten oder Unliebenswürdigkeiten der Stunde, die allen Andern sorgfältig verborgenen Schwächen teilen — das legt es nahe, den Akzent und die Substanz des Verhältnisses gerade in dieses zwar völlig Individuelle, sachlich aber doch ganz Irrelevante zu verlegen, und dasjenige, was man auch mit Andern teilt, und was vielleicht das Wichtigste der Persönlichkeiten ist, das Geistige, Groſszügige, den allgemeinen Interessen Zugewandte, Objektive — als eigentlich auſserhalb der Ehe liegend zu betrachten, es allmählich aus ihr herauszuschieben.

Nun liegt es auf der Hand, wie sehr der Intimitätszug der Zweierverbindungen mit ihrem soziologischen Spezifikum zusammenhängt, keine höhere Einheit über ihre individuellen Elemente hinaus zu bilden. Denn diese Einheit, so sehr ihre konkreten Träger eben nur jene

beiden sind, wäre doch gewissermafsen ein drittes, das sich irgendwie zwischen sie drängen kann. Je umfänglicher eine Gemeinschaft ist, desto leichter bildet sich einerseits eine objektive Einheit über den Einzelnen, und desto unintimer wird sie andrerseits; diese beiden Züge sind innerlich verbunden. Dafs man in einem Verhältnis eben nur den Andern sich gegenübersieht, und nicht zugleich ein objektives, überindividuelles Gebilde als bestehend und wirksam fühlt, — das ist schon in Verhältnissen zu dreien selten in voller Reinheit wirklich, und ist doch die Bedingung der Intimität. Dafs so ein Drittes, das aus den beiden Subjekten einer Vereinigung selbst herausgewachsen ist, deren intimsten Sinn unterbricht, ist für die feinere Struktur der Gruppierungen zu zweien bezeichnend; und es gilt so prinzipiell, dafs selbst die Ehe, sobald sie zu einem Kinde geführt hat, ihm manchmal unterliegt. Es lohnt, dies zur Charakterisierung der Verbindungen zweier Elemente mit einigen Worten zu begründen.

Wie der Dualismus, der die Form unsrer Lebensinhalte zu bilden pflegt, auf Versöhnungen drängt, deren Gelingen ebenso wie ihr Mifslingen jenen um so klarer erweist — so drängen, als das erste Beispiel oder Urbild hiervon, Männliches und Weibliches zueinander, zu der Vereinigung, die gerade nur durch die Gegensätzlichkeit beider möglich wird und die gerade vor dem leidenschaftlichsten Zueinander-, Ineinander-Wollen als etwas im tiefsten Grunde Unerreichbares steht. Dafs es dem Ich versagt bleibt, das Nicht-Ich wirklich und absolut zu ergreifen, wird nirgends tiefer fühlbar als hier, wo die Gegensätze doch auf die Ergänzung und Verschmelzung hin geschaffen scheinen. Die Leidenschaft sucht die Grenzen des Ich niederzureifsen und das eine in das andere aufzuheben; aber nicht sie werden zur Einheit, sondern eine neue Einheit entsteht: das Kind. Und die eigentümlich dualistische Bedingung seines Werdens: eine Nähe, die doch Entferntheit bleiben mufs, und ihr Äufserstes, das die Seele will, nie erreichen kann, und eine Entferntheit, die sich doch ins Unendliche dem Einswerden nähert — mit dieser steht auch das Gewordene zwischen seinen Erzeugern, und die variierenden Stimmungen dieser lassen bald das eine, bald das andere wirksam werden. So kommt es, dafs kalte, innerlich fremde Ehen sich kein Kind wünschen, weil es verbindet: seine Einheitsfunktion hebt sich auf dem Grunde jener dominierenden Fremdheit um so wirksamer, aber auch um so unerwünschter ab. Manchmal aber wollen auch gerade sehr leidenschaftliche und innige Ehen kein

Kind — weil es trennt. Das metaphysische Einssein, zu dem die beiden nur miteinander zu verschmelzen begehrten, ist ihnen nun gleichsam aus der Hand geglitten und steht ihnen als ein Drittes, Physisches, gegenüber, das zwischen ihnen vermittelt. Aber eine Vermittlung eben mufs denen, die die unmittelbare Einheit suchten, als eine Trennung erscheinen, wie eine Brücke zwar zwei Ufer verbindet, aber doch auch den Abstand zwischen ihnen mefsbar macht; und wo Vermittlung überflüssig ist, ist sie schlimmer als überflüssig.

Dennoch scheint gerade die monogamische Ehe von dem hier wesentlich gewordenen soziologischen Charakter der Zweiergruppierungen: der durch das Ausbleiben der überpersönlichen Einheit gegeben ist — eine Ausnahme machen zu müssen. Die garnicht seltene Tatsache, dafs es zwischen durchaus wertvollen Persönlichkeiten entschieden schlechte Ehen und zwischen recht mangelhaften sehr gute gibt, weist zunächst darauf hin, dafs dieses Gebilde, so sehr es von jedem der Teilnehmer abhängig ist, doch einen Charakter haben kann, der mit dem keines Teilnehmers zusammenfällt. Wenn etwa jeder der Gatten an Wirrnissen, Schwierigkeiten, Unzulänglichkeiten leidet, aber diese gleichsam auf sich zu lokalisieren versteht, während er in das eheliche Verhältnis nur sein Bestes und Reinstes hineingibt, dieses von allen Abzügen der Person frei hält — so mag dies zwar zunächst nur dem Gatten als Person gelten, aber es erhebt sich daraus doch das Gefühl, dafs die Ehe etwas Überpersönliches ist, etwas an sich Wertvolles und Heiliges, das jenseits der Unheiligkeit jedes ihrer Elemente steht. Indem sich innerhalb eines Verhältnisses der eine nur nach der dem andern zugewandten Seite hin empfindet, sich nur mit Rücksicht auf ihn benimmt, gewinnen seine Eigenschaften, obgleich sie natürlich immer die seinigen sind, doch eine ganz andre Färbung, Stellung, Bedeutung, als wenn sie, auf das eigene Ich bezogen, sich nur in den Gesamtkomplex dieses verweben. Daraufhin kann für das Bewufstsein jedes der beiden das Verhältnis zu einer Wesenheit aufserhalb seiner krystallisieren, die mehr und Besseres — unter Umständen auch Schlechteres — ist als er selbst, gegen die er Verpflichtungen hat, und von der ihm, wie von einem objektiven Sein, Güter und Schicksale kommen. In Bezug auf die Ehe wird diese Enthebung der Gruppeneinheit aus ihrem Gebautsein auf das blofse Ich und Du durch zweierlei Umstände erleichtert. Zunächst durch ihre unvergleichliche Enge. Dafs zwei so grundverschiedene

Wesen wie Mann und Weib eine derartig enge Vereinigung bilden; daſs der Egoismus des einzelnen so gründlich nicht nur zugunsten des andren, sondern zugunsten des Gesamtverhältnisses, das die Familieninteressen, die Familienehre, vor allem die Kinder einschlieſst, aufgehoben wird — das ist eigentlich ein Wunder, das geht auf die rationalistisch nicht mehr erklärbaren, jenseits des bewuſsten Ich gelegenen Grundlagen eben dieses zurück. Und dasselbe drückt sich in der Scheidung dieser Einheit von ihren singulären Elementen aus: daſs ein jedes von diesen das Verhältnis als etwas empfindet, das ein eigenes Leben mit eigenen Kräften lebt, ist nur eine Formulierung seiner Inkommensurabilität mit dem, was wir als das persönliche und aus sich begreifliche Ich vorzustellen pflegen. Dies wird nun weiterhin durch die Überindividualität der Eheformen im Sinne ihrer sozialen Reguliertheit und historischen Überliefertheit sehr gefördert. So unermeſslich verschieden der Charakter und Wert der Ehen auch sei — niemand kann zu entscheiden wagen, ob mehr oder weniger verschieden als Einzelindividuen — so hat doch schlieſslich kein Paar sich die Eheform erfunden, sondern diese gilt innerhalb jedes Kulturkreises als eine relativ feste, der Willkür entrückte, durch individuelle Färbungen und Schicksale in ihrem formalen Wesen nicht berührte. In der Geschichte der Ehe ist es auffallend, eine wie groſse — und zwar immer traditionelle — Rolle dritte Personen, oft nicht einmal Verwandte, bei der Werbung, den Ausmachungen über die Mitgift, den Hochzeitsgebräuchen spielen — bis zum eheschlieſsenden Priester. Diese unindividuelle Initiation des Verhältnisses symbolisiert sehr fühlbar die soziologisch unvergleichbare Struktur der Ehe: daſs die allerpersönlichste Beziehung sowohl nach der Seite des inhaltlichen Interesses, wie der formalen Gestaltung hin von schlechthin überpersönlichen, geschichtlich-sozialen Instanzen aufgenommen und gelenkt ist. Dieser Einschuſs tradierter Elemente in das eheliche Verhältnis, das es der individuellen Freiheit in der Gestaltung etwa des Freundschaftsverhältnisses bedeutsam entgegensetzt und im Wesentlichen nur Annahme oder Ablehnung, aber keine Abänderung gestattet, begünstigt ersichtlich das Gefühl einer objektiven Gestaltung und überpersönlichen Einheit in der Ehe; obgleich jeder von beiden Teilnehmern nur den einzigen andren sich gegenüber hat, so fühlt er sich doch mindestens partiell so, wie sonst nur einer Kollektivität gegenüber: als der bloſse Träger eines überindividuellen Gebildes, das in seinem Wesen und seinen

Normen von ihm, der freilich ein organisches Glied desselben ist, dennoch unabhängig ist.

Es scheint, als ob die moderne Kultur, indem sie den Charakter der einzelnen Ehe immer mehr individualisiert, doch die Überindividualität, die den Kern ihrer soziologischen Form bildet, ganz unberührt läſst, ja, in mancher Hinsicht steigert. Die Mehrfachheit der Ehearten — entweder zur Wahl der Kontrahenten gestellt oder nach ihren besondren sozialen Positionen bestimmt — wie sie in Halbkulturen und hohen, vergangenen Kulturen vorkommt, erscheint zunächst als eine individuellere Form, die der Differenziertheit der einzelnen Fälle besonders nachgiebig ist. In Wirklichkeit liegt es umgekehrt: jede dieser verschiedenen Arten ist dennoch etwas durchaus Unindividuelles, sozial Vorgeformtes und ist durch ihren Ansatz von Besonderung viel enger und gewalttätiger, als eine ganz allgemeine und durchgehend festgehaltene Eheform, deren abstrakteres Wesen notwendig den persönlichen Differenziertheiten gröſseren Spielraum gestatten muſs. Dies ist eine durchgehende soziologische Formierung: es besteht eine viel gröſsere Freiheit des individuellen Verhaltens und Gestaltens, wenn die soziale Fixierung das ganz Allgemeine betrifft, wenn allen einschlägigen Verhältnissen eine durchgehende Form sozial auferlegt ist — als wenn, mit scheinbarem Eingehen auf individuelle Lagen und Bedürfnisse die sozialen Festsetzungen sich selbst in allerhand Sonderformen spezialisieren. Das wirklich Individuelle wird im letzteren Falle viel mehr präjudiziert, die Freiheit für Differenzierungen ist gröſser, wenn die Unfreiheit ganz allgemein durchgehende Züge betrifft[1]. So gibt die Einheit der modernen Eheform sicher einen weiteren Spielraum für besondere Ausgestaltungen, als eine Mehrheit sozial vorgeprägter Formen es tut — während sie durch ihre ausnahmslose Allgemeinheit allerdings das Cachet der Objektivität, der selbständigen Geltung gegenüber allen individuellen Modifikationen, um die es sich jetzt für uns handelt, auſserordentlich steigert[2].

---

[1]) Diese Korrelationen sind ausführlich in dem letzten Kapitel behandelt.

[2]) Die eigentümliche Verschlingung des subjektiven und des objektiven Charakters, des Persönlichen und des Überpersönlich-Generellen, die die Ehe bietet, liegt schon in dem Fundamentalvorgang, der physiologischen Paarung, der allein allen historisch bekannten Eheformen gemeinsam ist, während vielleicht keine einzige weitere Bestimmung sich ausnahmslos an allen findet. Dieser Vorgang wird einerseits als das Intim-Persönlichste empfunden, andrerseits aber doch als das absolute Generelle, das die Per-

Etwas soziologisch Ähnliches könnte man noch an der Zweizahl der Associés eines Geschäftes erblicken. Obgleich dessen Gründung und Betrieb vielleicht ausschliefslich auf dem Zusammenwirken dieser beiden Persönlichkeiten beruht, so ist doch der Gegenstand dieses Zusammenwirkens, das Geschäft oder die Firma, ein objektives Gebilde, gegen das jeder seiner Komponenten Rechte und Pflichten hat — vielfach nicht anders als irgend ein dritter. Dennoch hat dies einen andern soziologischen Sinn als im Falle der Ehe; denn »das Geschäft« ist infolge der Objektivität der Wirtschaft von vornherein etwas von der Person des Inhabers Getrenntes, und zwar bei einer Zweiheit der Inhaber nicht anders als bei einer Einzahl oder einer Vielzahl. Das

sönlichkeit grade in dem Dienst der Gattung, in der allgemein organischen Forderung der Natur untertauchen läfst. In diesem Doppelcharakter des Aktes als des ganz Persönlichen und des ganz Überpersönlichen liegt sein psychologisches Geheimnis und aus ihm wird verständlich, wie grade dieser Akt die Basis des Eheverhältnisses werden konnte, die auf höherer soziologischer Stufe eben diese Doppelheit wiederholt. Nun aber tritt grade an der Beziehung der Ehe zur sexuellen Betätigung eine höchst eigenartige formale Komplikation auf. So unmöglich nämlich angesichts jener historischen Heterogeneität der Ehearten eine positive Definition der Ehe sei, so kann doch bestimmt werden, welche Beziehung zwischen Mann und Weib jedenfalls nicht Ehe ist: die rein sexuelle. Was auch die Ehe sein mag, sie ist immer und überall mehr als der sexuelle Verkehr; so divergent die Richtungen sein mögen, nach denen die Ehe über diesen hinausgeht — dafs sie über ihn hinausgeht, macht die Ehe erst zur Ehe. Dies ist eine soziologisch fast einzige Formung: dafs derjenige Punkt, der allein allen Eheformen gemeinsam ist, zugleich grade derjenige ist, über den sie hinausgehen müssen, um eine Ehe zu ergeben. Nur ganz entfernte Analogien hierzu scheinen auf andren Gebieten stattzufinden: so müssen die Künstler, wie heterogene stilistische oder phantasiemäfsige Tendenzen sie auch verfolgen, gleichmäfsig die natürlichen Erscheinungen aufs genaueste kennen, nicht, um bei ihnen zu verharren, sondern um in jenem Hinausgehen über sie ihre spezifische künstlerische Aufgabe zu erfüllen; so haben alle historischen und individuellen Mannigfaltigkeiten der gastronomischen Kultur doch das Gemeinsame, die physiologischen Bedürfnisse ihres Gebietes befriedigen zu müssen, aber nicht, um hierbei stehen zu bleiben, sondern grade um mit den divergentesten Reizen diese blofs generelle Bedürfnisbefriedigung zu überschreiten. Innerhalb der soziologischen Formungen aber scheint die Ehe die einzige oder mindestens die reinste dieses Typus zu sein: dafs alle Fälle eines sozialen Formbegriffes nur ein einziges wirklich allen gemeinsames Element enthalten, aber grade darauf hin noch nicht zu Realisierungen dieses Begriffes werden, sondern dies erst, wenn sie jenem Allgemeinen etwas Weiteres, also unvermeidlich Individuelles, in Verschiedenen Verschiedenes, hinzufügen.

wechselwirkende Verhältnis der Teilnehmer zueinander hat seinen Zweck aufser sich, während es ihn bei der Ehe in sich hat; dort ist die Beziehung das Mittel zum Gewinn gewisser objektiver Ergebnisse, hier erscheint alles Objektive eigentlich nur als Mittel für die subjektive Beziehung. Um so bemerkenswerter ist es, dafs in der Ehe dennoch die den Zweigruppierungen sonst ferner liegende Objektivität und Selbständigkeit des Gruppengebildes gegenüber der unmittelbaren Subjektivität psychologisch aufwächst.

Eine Konstellation indefs von äufserster soziologischer Wichtigkeit mangelt jeglicher Gruppierung zu zweien, während sie jeder mehrzahligen prinzipiell offen steht: die Abwälzung von Pflichten und Verantwortungen auf das unpersönliche Gebilde — die das soziale Leben so häufig, und nicht zu seinem Vorteil, charakterisiert. Und zwar nach zwei Seiten hin. Jede Gesamtheit, die mehr ist als ein blofses Nebeneinander gegebener Individuen, hat eine Unbestimmtheit ihrer Grenzen und ihrer Macht, die leicht dazu verlockt, allerhand Leistungen von ihr zu erwarten, die eigentlich dem einzelnen Mitgliede oblägen; man schiebt sie auf die Gesellschaft, wie man sie oft in der psychologisch gleichen Tendenz auf die eigne Zukunft schiebt, deren nebelhafte Möglichkeiten für alles den Raum geben oder durch wie von selbst zuwachsende Kräfte alles das besorgen werden, was der Augenblick nicht gern auf sich nehmen möchte. Der in den grade fraglichen Beziehungen durchsichtigen, aber eben deshalb auch klar begrenzten Macht des Individuums steht die immer etwas mystische Kraft der Gesamtheit gegenüber, von der man deshalb leicht nicht nur das erwartet, was das Individuum nicht leisten kann, sondern auch das, was es nicht leisten möchte; und zwar mit dem Gefühl des vollen Legitimiertseins zu dieser Abschiebung. Einer der besten Kenner Nordamerikas schiebt einen grofsen Teil der Unzulänglichkeiten und Hemmungen, unter denen dort die Staatsmaschine arbeitet, auf den Glauben an die Macht der öffentlichen Meinung. Der Einzelne verliefse sich darauf, dafs die Gesamtheit schon das Rechte erkennen und tun werde, und verliert damit leicht die individuelle Initiative für öffentliche Interessen. Dies steigert sich begreiflich zu der positiven Erscheinung, die ebenderselbe Autor so beschreibt: The longer public opinion has ruled, the more absolute is the authority of the majority likely to become, the less likely are energetic minorities to arise, the more are politicians likely to occupy

themselves, not in forming opinion, but in discovering and hastening to obey it. — Ebenso gefährlich aber wie nach der Seite des Unterlassens wird dem Einzelnen die Zugehörigkeit zu einer Gesamtheit auch nach der Seite des Tuns. Hier handelt es sich nicht nur um die Steigerung der Impulsivität und die Ausschaltung moralischer Hemmungen, wie sie an dem Einzelnen in einer Menschenmenge hervortreten und zu den Massenverbrechen führen, bei denen sogar die juristische Verantwortlichkeit der Teilnehmer strittig ist; sondern darum, dafs das wahre oder das vorgebliche Interesse einer Gemeinschaft den Einzelnen zu Handlungen berechtigt oder verpflichtet, für die er als einzelner die Verantwortung nicht tragen möchte. Wirtschaftliche Vereinigungen stellen Forderungen von so schamlosem Egoismus, Amtskollegien geben so schreiende Mifsbräuche zu, Korporationen politischer wie wissenschaftlicher Art üben so empörende Unterdrückungen individueller Rechte — wie es dem Einzelnen, wenn er als Person sie verantworten sollte, doch unmöglich wäre oder wenigstens ein Erröten abzwingen würde. Als Korporationsmitglied aber übt er alles dies mit dem besten Gewissen, weil er als solches anonym ist und sich von der Gesamtheit gedeckt, ja sozusagen verdeckt fühlt und mindestens formal ihr Interesse zu vertreten meint. Es gibt wenig Fälle, in denen die Distanz der gesellschaftlichen Einheit von den Elementen, die sie bilden, so stark, ja fast in die Karikatur ausartend, fühlbar und wirksam wird.

Diese Herabsetzung der praktischen Persönlichkeitswerte, die die Einbeziehung in eine Gruppe oft für das Individuum mit sich bringt, mufste angedeutet werden, um durch ihren Ausschlufs die Zweiergruppe zu charakterisieren. Indem hier jedes Element nur ein andres individuelles neben sich hat, nicht aber eine Mehrzahl, die eventuell eine höhere Einheit bildet, ist die Abhängigkeit des Ganzen von ihm und dadurch seine Mitverantwortlichkeit für alle Kollektivaktionen völlig klargestellt. Es kann freilich, wie es oft genug vorkommt, Verantwortungen auf den Genossen abschieben, aber dieser wird sie viel unmittelbarer und entschiedener von sich abweisen können, als es häufig ein anonymes Ganzes kann, dem es an der Energie des persönlichen Interesses oder an der für solche Fälle legitimierten Vertretung fehlt. Und ebenso wenig, wie der eine von zweien sich wegen dessen, was er tut. hinter der Gruppe verstecken kann, so wenig kann er sich wegen dessen, was er unterläfst, auf sie verlassen. Die Kräfte, mit

denen die Gruppe das Individuum zwar sehr unbestimmt und sehr partiell, aber doch sehr fühlbar überragt, können hier die individuelle Unzulänglichkeit nicht ebenso wie bei gröſseren Verbindungen ergänzen; denn so vielfach auch zwei vereinigte Individuen mehr leisten als zwei vereinzelte, so ist doch das Bezeichnende für diesen Fall, daſs eben jeder wirklich etwas leisten muſs, und daſs, wenn er dies versagt, nur der andre, aber keine überindividuelle Kraft mehr übrig bleibt — wie es doch schon bei einer Dreierverbindung der Fall ist. Die Wichtigkeit dieser Bestimmung liegt aber keineswegs nur im Negativen, in dem, was sie ausschlieſst; von ihr stammt vielmehr auch eine enge und besondere Tönung der Verbindung von zweien. Gerade, daſs jeder weiſs, er könne sich eben nur auf den andren und niemanden sonst verlassen, gibt ihnen — z. B. der Ehe, der Freundschaft, aber auch mehr äuſserlichen Verbindungen bis zur politischen von zwei Gruppen — eine besondere Weihe, jedes Element ist in ihnen in Bezug auf sein soziologisches und das von diesem abhängige sonstige Schicksal viel häufiger vor ein Alles oder Nichts gestellt, als in weiteren Assoziationen. Am einfachsten zeichnet sich diese eigenartige Enge an dem Gegensatz gegen die Verbindungen zu dreien. Bei einer solchen wirkt nämlich jedes einzelne Element als Zwischeninstanz der beiden andren und zeigt die Doppelfunktion einer solchen: sowohl zu verbinden wie zu trennen. Wo drei Elemente A, B, C eine Gemeinschaft bilden, kommt zu der unmittelbaren Beziehung, die z. B. zwischen A und B besteht, die mittelbare hinzu, die sie durch ihr gemeinsames Verhältnis zu C gewinnen. Dies ist eine formal soziologische Bereicherung, auſser durch die gerade und kürzeste Linie werden hier je zwei Elemente auch noch durch eine gebrochene verbunden; Punkte, an denen jene keine unmittelbare Berührung finden können, werden durch das dritte Element, das jedem eine andre Seite zukehrt und diese doch in der Einheit seiner Persönlichkeit zusammenschlieſst, in Wechselwirkung gesetzt; Entzweiungen, die die Beteiligten nicht von sich allein aus wieder einrenken können, werden durch den dritten oder durch ihr Befaſstsein in einem umschlieſsenden Ganzen zurechtgebracht. Allein die direkte Verbindung wird durch die indirekte nicht nur gestärkt, sondern auch gestört. Es gibt kein noch so inniges Verhältnis zwischen dreien, in dem nicht jeder einzelne gelegentlich von den beiden andren als Eindringling empfunden würde, und sei es auch nur durch sein Teilhaben an gewissen Stimmungen,

die ihre Konzentriertheit und schamhafte Zartheit nur bei dem unabgelenkten Blick von Auge in Auge entfalten können; jedes sensitive Verbundensein von zweien wird dadurch irritiert, dafs es einen Zuschauer hat. Auch kann man bemerken, wie aufserordentlich schwer und selten drei Menschen etwa bei einem Museumsbesuch oder vor einer Landschaft in eine wirklich einheitliche Stimmung kommen, die sich unter zweien relativ leicht herstellt. A und B können das ihnen gemeinsame μ betonen und störungslos empfinden, weil das ν, das A nicht mit B teilt, und das ξ, das B nicht mit A teilt, ohne weiteres als individuelle Reserve und wie in einem andern Stockwerk liegend gefühlt wird. Tritt nun aber ein C hinzu, dem mit A das ν und mit B das ξ gemeinsam ist, so ist selbst bei diesem, für die Einheit des Ganzen noch günstigsten Schema doch die Einheitlichkeit der Stimmung prinzipiell unterbunden. Während zwei wirklich eine Partei sein können bezw. ganz jenseits der Parteifrage stehen, pflegen in feinsten stimmungsmäfsigen Zusammenhängen drei sogleich drei Parteien — zu je Zweien — zu bilden und damit das einheitliche Verhältnis des je einen zu dem je andern aufzuheben. Die soziologische Struktur der Verbindung zu zweien wird dadurch bezeichnet, dafs beides fehlt: sowohl die verstärkte Verknüpfung (durch den dritten bezw. durch einen über beide hinausgreifenden sozialen Rahmen, als auch die Störung und Ablenkung der reinen und unmittelbaren Gegenseitigkeit. Aber in manchen Fällen wird gerade jener Mangel das Verhältnis intensiver und stärker machen; denn in dem Gefühl, ausschliefslich aufeinander angewiesen zu sein und zusammenhaltende Kräfte, die nicht die unmittelbare Wechselwirkung entfaltete, von nirgends woher erhoffen zu können, werden manche sonst unentwickelte und aus abgelegeneren psychischen Reservoiren stammende Kräfte der Gemeinschaft lebendig werden, und manche Störungen und Gefährdungen, zu denen man sich im Zutrauen zu dem dritten und einer Gesamtheit verleiten liefse, ängstlicher vermieden werden. Diese Enge, zu der die Verhältnisse zwischen zwei Menschen neigen, ist der Grund, aus dem gerade sie den hauptsächlichen Sitz der Eifersucht bilden.

Nur eine andre Wendung der gleichen soziologischen Grundkonstellation liegt in der Beobachtung, dafs Verhältnisse zu zweien, Zusammensetzung eines Ganzen aus nur zwei Teilnehmern, eine gröfsere Individualisiertheit eines jeden von diesen voraussetzen, als — ceteris paribus — solche von vielen Elementen. Hier ist das Wesent-

liche, dafs es in einer Vereinigung von zweien keine Majorität gibt, die den Einzelnen überstimmen kann, und zu der schon bei Hinzutritt eines dritten Gelegenheit gegeben ist. Verhältnisse aber, in denen die Vergewaltigung des Einzelnen durch Majorität möglich ist, setzen nicht nur die Individualität herab, sondern, soweit sie freiwillig sind, werden sie überhaupt von sehr entschiedenen Individualitäten nicht gern eingegangen. Wobei freilich zwei oft verwechselte Begriffe auseinanderzuhalten sind: die entschiedene und die starke Individualität. Es gibt Personen und Kollektivgebilde, die von der äufsersten Individualisiertheit sind, aber nicht die Kraft haben, diese Eigenart gegenüber Unterdrückungen oder nivellierenden Kräften zu bewahren; wogegen die starke Persönlichkeit ihre Formung gerade an Gegensätzen, im Kampf um ihre Besonderheit und gegenüber allen Verführungen zu Abschleifung und Mischung zu festigen pflegt. Jene erstere, die blofs qualitative Individualität, wird Vereinigungen scheuen, in denen sie sich einer eventuellen Majorität gegenüber befindet; sie ist dagegen zu den mannigfachen Verbindungen zu zweien wie prädestiniert, weil sie sowohl durch ihre Differenziertheit wie durch ihre Angreifbarkeit auf die Ergänzung durch ein andres angewiesen ist. Der andre Typus, die mehr intensive Individualität, wird sich dagegen lieber einer Mehrzahl gegenüber sehen, an deren quantitativem Übergewicht sie ihr dynamisches bewähren kann. Schon sozusagen technische Gründe werden diese Vorliebe rechtfertigen: das Dreikonsulat Napoleons war ihm entschieden bequemer, als eine Zweiheit gewesen wäre; denn nun brauchte er nur den e i n e n Kollegen für sich zu gewinnen (was der stärksten Natur unter dreien sehr leicht gelingen wird), um den andren, d. h. also tatsächlich die beiden andren, in der legalsten Form zu dominieren. Im ganzen aber wird man sagen können, dafs die Verbindung zu zweien den mehrzahligen gegenüber eine relativ erheblichere Individualität der Teilnehmer einerseits begünstigt, andrerseits voraussetzt, dafs hier die Niederhaltung der Eigenart durch die soziale Eingliederung in ein Durchschnittsniveau fehlt. Wenn es deshalb wahr ist, dafs die Frauen das unindividuellere Geschlecht sind, dafs die Differenzierungen der einzelnen sich weniger vom Gattungstypus entfernen, als es durchschnittlich bei Männern der Fall ist — so wäre daraus die weitere sehr verbreitete Meinung verständlich, dafs sie der Freundschaft im allgemeinen weniger zugängig sind als Männer. Denn die Freundschaft ist ein ganz und gar auf die Indi-

vidualitäten der Elemente gestelltes Verhältnis, vielleicht noch mehr als die Ehe, die durch ihre traditionellen Formen, ihre sozialen Festgelegtheiten und ihre realen Interessen vieles Überindividuelle, von der Besonderheit der Persönlichkeiten Unabhängige, einschliefst. Die fundamentale Differenzierung, auf der die Ehe beruht, ist an sich ja noch keine individuelle, sondern eine gattungsmäfsige; die Freundschaft aber ruht auf einer rein persönlichen, und darum ist es begreiflich, dafs auf der Stufe niederer Persönlichkeitsentwicklung überhaupt wirkliche und dauernde Freundschaften selten sind, und dafs andrerseits die moderne, hoch differenzierte Frau eine auffallend gesteigerte Fähigkeit und Neigung zu Freundschaftsverhältnissen zeigt und zwar ebenso mit Männern wie mit Frauen. Die ganz individuelle Differenzierung hat hier das Übergewicht über die gattungsmäfsige erlangt, und wir sehen so die Korrelation sich herstellen zwischen der zugespitztesten Individualisierung und einem Verhältnis, das auf dieser Stufe absolut auf die Zweizahl beschränkt ist; was natürlich nicht ausschliefst, dafs dieselbe Person gleichzeitig in verschiedenen Freundschaftsverhältnissen stehen kann.

Dafs Verhältnisse zu zweien überhaupt als solche spezifische Züge haben, zeigt nicht nur die Tatsache, dafs der Zutritt eines dritten sie ganz abändert, sondern mehr noch die vielfach beobachtete: dafs die weitere Ausdehnung auf vier oder mehrere das Wesen der Vereinigung keineswegs noch entsprechend weiter modifiziert. So hat z. B. eine Ehe mit einem Kind einen völlig anderen Charakter als eine kinderlose, während sie sich gegen eine Ehe mit zwei oder mehr Kindern lange nicht mehr so bedeutsam unterscheidet. Freilich ist die Differenz ihres inneren Wesens, die das zweite Kind zuwege bringt, wieder viel erheblicher als die aus dem dritten sich ergebende. Aber dies folgt doch auch der genannten Norm; denn eine Ehe mit einem Kind ist in vielfacher Beziehung ein Verhältnis mit zwei Gliedern: die Eltern als Einheit auf der einen, das Kind auf der andern Seite. Das zweite Kind ist hier tatsächlich nicht nur ein viertes, sondern, soziologisch betrachtet, gleichzeitig auch ein drittes Glied einer Beziehung, das die eigentümlichen Wirkungen eines solchen übt; denn innerhalb der Familie bilden, sobald das eigentliche Kindesalter vorüber ist, viel häufiger die Eltern eine Wirkungseinheit, als die Gesamtheit der Kinder es tut. — Auch auf dem Gebiet der Eheformen ist der entscheidende Unterschied der, ob überhaupt Monogamie

herrscht, oder der Mann noch eine zweite Frau hat. Ist das letztere der Fall, so ist die dritte oder zwanzigste Frau für die Struktur der Ehe relativ ohne Bedeutung. Innerhalb der damit gezogenen Grenze ist freilich auch hier der Schritt zur zweiten Frau mindestens nach einer Richtung hin folgenreicher als der zu einer noch gröfseren Zahl. Denn gerade die Zweizahl der Frauen kann im Leben des Mannes zu den schärfsten Konflikten und tiefsten Störungen Veranlassung geben, die sich bei jeder höheren überhaupt nicht erheben. Denn mit dieser setzt eine so gründliche Deklassierung und Entindividualisierung der Frauen ein, eine so entschiedene Reduktion der Beziehung auf ihre sinnliche Seite (da jede geistigere auch immer individuellerer Natur ist) — dafs es im allgemeinen zu jenen tieferen Erschütterungen für den Mann nicht kommen wird, die gerade und nur aus einem Doppelverhältnis fliefsen können.

Das gleiche Grundmotiv kehrt in der Behauptung Voltaires über die politische Nützlichkeit der religiösen Anarchie wieder: zwei rivalisierende Sekten innerhalb eines Staates erzeugten unvermeidlich Unruhen und Schwierigkeiten, wie sie durch zweihundert niemals entstehen könnten. Die Bedeutung, die der Dualismus des einen Elementes in einer mehrgliedrigen Verbindung besitzt, ist natürlich nicht weniger spezifisch und eingreifend, wenn sie statt der Störung gerade der Sicherung des Gesamtverhältnisses dient. So ist behauptet worden, dafs die Kollegialität der zwei römischen Konsuln vielleicht monarchischen Gelüsten noch zweckmäfsiger entgegengewirkt habe, als das System der neun höchsten Beamten in Athen. Es ist die gleiche Gespanntheit des Dualismus, die nur bald destruktiv, bald erhaltend wirkt, je nach den sonstigen Umständen der Gesamtassoziation; das Wesentliche ist hier, dafs diese letztere einen ganz anderen soziologischen Charakter erhält, sobald die fragliche Leistung entweder durch eine Einzelperson oder von einer Mehr-als-zwei-Zahl ausgeübt wird. In demselben Sinne wie die römischen Konsuln sind führende Kollegien oft aus zwei Mitgliedern zusammengesetzt: die beiden Könige der Spartaner, deren fortwährende Uneinigkeiten ausdrücklich als Sicherung des Staatswesens hervorgehoben werden, die beiden obersten Kriegsführer des Irokesenbundes, die zwei Stadtpfleger des mittelalterlichen Augsburg, wo das Streben nach einem einheitlichen Bürgermeisteramt unter schwerer Strafe stand. Die eigentümlichen Gereiztheiten zwischen den dualistischen Elementen einer gröfseren Struktur

erhalten die von ihnen getragene Funktion auf dem status quo, während in den angeführten Beispielen das Zusammenschmelzen zur Einheit eine individuelle Übergewalt, die Ausdehnung zur Vielheit dagegen eine oligarchische Clique leicht hätte entstehen lassen.

Zu dem Typus nun, der die Zweizahl der Elemente überhaupt als so entscheidend zeigte, dafs die weitere numerische Steigerung ihn nicht erheblich abändert, erwähne ich noch zwei sehr singuläre, aber dennoch als soziologische Typen höchst wichtige Tatsachen. Die politische Stellung Frankreichs in Europa war sofort auf das bedeutsamste gewandelt, als es zu Rufsland in ein engeres Verhältnis trat. Ein dritter und vierter Bundesgenosse würde gar keine wesentliche Änderung mehr hervorbringen, nachdem die prinzipielle einmal geschehen ist. Die menschlichen Lebensinhalte unterscheiden sich sehr erheblich danach, ob der erste Schritt der schwerste und entscheidende ist, und alle späteren ihm gegenüber sekundäre Wichtigkeit haben — oder ob er für sich noch nichts bedeutet und erst seine Fortsetzungen und Gesteigertheiten die Wendungen realisieren, auf die er nur hindeutet. Die Zahlverhältnisse der Vergesellschaftung geben, wie sich später immer mehr zeigen wird, für beide Formen reichliche Beispiele. Für einen Staat, dessen Vereinsamung mit dem Verlust seines politischen Prestiges in Wechselwirkung steht, ist die Tatsache einer Alliance überhaupt das Entscheidende, während vielleicht bestimmte wirtschaftliche oder militärische Vorteile sich erst erzielen lassen, wenn ein Kreis von Verbindungen vorliegt, von denen auch nicht eine fehlen darf, wenn nicht der Erfolg ausbleiben soll. Zwischen diesen beiden Typen liegt dann ersichtlich derjenige, in dem der bestimmte Charakter und Erfolg der Verbindung pro rata der Anzahl der Elemente eintritt, wie in der Regel bei der Vereinigung grofser Massen. Der zweite Typus umfafst die Erfahrung, dafs Befehls- und Assistenzverhältnisse ihren Charakter prinzipiell ändern, wenn statt eines Dienstboten, Hilfskraft oder sonst Subordinierten deren zwei verwandt werden. Hausfrauen ziehen es manchmal — ganz von der Frage des Aufwands abgesehen — vor, sich mit einem Dienstboten zu behelfen, wegen der besonderen Schwierigkeiten, die deren Mehrzahl mit sich bringt. Der einzelne wird aus dem natürlichen Anlehnungsbedürfnis heraus sich der personalen Sphäre und dem Interessenkreise der Herrschaft anzunähern und einzugliedern streben; ebendasselbe aber wird ihn bewegen, mit einem eventuellen zweiten

Partei gegen die Herrschaft zu bilden, denn nun hat jeder von beiden einen Rückhalt am andern; das Standesgefühl mit seiner latenten oder bewufsteren Opposition gegen die Herrschaft wird erst an zweien wirksam werden, weil es als das ihnen Gemeinsame hervortritt. Kurz, die soziologische Situation zwischen dem Über- und dem Untergeordneten ist absolut geändert, sobald das dritte Element hinzukommt; statt der Solidarität liegt nun vielmehr die Parteibildung nahe, statt der Betonung dessen, was den Dienenden mit dem Herrschenden verbindet, vielmehr die des Trennenden, weil die Gemeinsamkeiten nun auf der Seite des Kameraden gesucht und natürlich gerade in dem gefunden werden, was den Gegensatz beider gegen den gemeinsamen Übergeordneten ausmacht. Auch bleibt die Umsetzung der numerischen Differenz in eine qualitative nicht weniger fundamental, wenn sie für das herrschende Element der Assoziation die umgekehrte Folge zeigt: man hat es mehr in der Hand, zwei als einen Untergebenen in der wünschenswerten Distanz zu halten, und besitzt an ihrer Eifersucht und Konkurrenz ein Werkzeug, den einzelnen niederzuhalten und fügsam zu machen, für das es e i n e m gegenüber gar kein Äquivalent gibt. Im formal gleichen Sinne sagt ein altes Sprüchwort: »wer ein Kind hat, ist sein Sklave, wer mehr hat, ist ihr Herr«. In jedem Fall hebt sich die Verbindung zu dreien von der zu zweien als ein völlig neues Gebilde ab, die letztere dadurch charakterisierend, dafs die erstere sich nur rückwärts gegen sie, nicht aber vorwärts gegen die auf vier und mehr Elemente gesteigerten Verbindungen spezifisch unterscheidet.

Im Übergange zu den besonderen Formungen der Dreizahl von Elementen ist die Verschiedenheit der Gruppencharaktere hervorzuheben, die ihre Teilung in zwei oder in drei hauptsächliche Parteien erzeugt. Erregte Zeiten pflegen das ganze öffentliche Leben unter das Motto: wer nicht für mich ist, der ist gegen mich — zu stellen. Die Folge mufs eine Aufteilung der Elemente in zwei Parteien sein. Alle Interessen, Überzeugungen, Impulse, die uns überhaupt in ein positives oder negatives Verhältnis zu anderen setzen, unterscheiden sich danach, inwieweit jener Grundsatz für sie gilt, und lassen sich in eine Reihe gliedern, anhebend von dem radikalen Ausschlufs aller Vermittelungen und Unparteilichkeiten bis zu der Toleranz für den entgegengesetzten Standpunkt als einen ebenfalls berechtigten und bis zu einer ganzen Skala von m e h r o d e r w e n i g e r mit dem eigenen übereinstimmenden

Standpunkten. Jeder Entschluſs, der zu dem engeren und weiteren uns umgebenden Kreise eine Beziehung hat, der uns eine Stellung in diesen bestimmt, der eine innere oder äuſsere Kooperation, ein Wohlwollen oder ein bloſses Gewährenlassen, ein Sich-Herausheben oder eine Gefährdung einschlieſst — jeder solche Entschluſs hat eine bestimmte Stufe auf jener Skala inne; jeder legt eine ideelle Linie um uns, die jeden anderen entweder mit Entschiedenheit ein- oder ausschlieſst, oder Lücken hat, an denen die Frage des Ein- oder Ausschlusses nicht gestellt wird, oder die so geführt ist, daſs sie eine bloſse Berührung oder ein bloſs teilweises Einbeziehen und teilweises Drauſsenlassen ermöglicht. Ob und mit welcher Entschiedenheit die Frage des: für mich oder wider mich? — erhoben wird, darüber entscheidet keineswegs nur die logische Strenge ihres Inhaltes, ja nicht einmal die Leidenschaft, mit der die Seele auf diesem Inhalte besteht, sondern ebenso auch das Verhältnis des Fragenden zu seinem sozialen Kreise. Je enger und solidarischer dieses ist, je weniger das Subjekt mit anderen als ganz gleich gestimmten Genossen koexistieren kann, und je mehr ein ideeller Anspruch die Gesamtheit aller letzteren als eine Einheit zusammenfaſst — um so kompromiſsloser wird ein jeder vor die Frage des Für oder Wider gestellt werden. Der Radikalismus, mit dem Jesus diese Entscheidung formuliert, ruht auf einem unendlich starken Gefühl der einheitlichen Zusammengehörigkeit aller derer, an die seine Botschaft gekommen ist. Daſs es dieser gegenüber nicht nur ein bloſses Annehmen oder Ablehnen, sondern sogar nur ein Annehmen oder Bekämpfen gibt — das ist der stärkste Ausdruck für die unbedingte Einheit der Dazugehörigen und das unbedingte Drauſsenbleiben der nicht dazu Gehörigen: der Kampf, das Wider-mich-sein, ist immer noch eine entschiedene Beziehung, verkündet noch eine stärkere innerliche, wenngleich pervers gewordene Einheit, als das indifferente Danebenstehen und das vermittelnde Halb-und-halb-tum. Dieses soziologische Grundgefühl also wird zu einer Zerlegung des ganzen Komplexes von Elementen in zwei Parteien treiben. Wo dagegen jenes leidenschaftliche Umfassungsgefühl dem Ganzen gegenüber fehlt, das jeden in ein positives Verhältnis — der Annahme oder der Bekämpfung — zu der auftretenden Idee oder Forderung zwingt; wo jede Teilgruppe sich im wesentlichen mit ihrer Existenz als Teilgruppe begnügt, ohne im Ernst die Forderung auf Einschluſs der Gesamtheit zu stellen — da ist der Boden für eine Mehrheit von

Parteibildungen gegeben, für Toleranz, für Mittelparteien, für eine Skala allmählich abgestufter Änderungen. Daſs Epochen, wo die groſsen Massen in Bewegung gesetzt sind, den Dualismus der Parteien nahe legen, den Indifferentismus ausschlieſsen und den Einfluſs der Mittelparteien herabsetzen — wird aus dem Radikalismus verständlich, der uns vorhin als der Charakter der Massenbewegungen erschien. Die Einfachheit der Ideen, von denen diese gelenkt werden, drängt auf ein entschiedenes Ja oder Nein[1]).

Diese radikale Entschiedenheit in den Bewegungen der Masse verhindert durchaus nicht ihr totales Umschlagen von einem ihrer Extreme in das andre; ja, es ist nicht schwer zu begreifen, daſs dies sogar auf ganz unverhältnismäſsige Geringfügigkeiten hin geschieht. Irgend eine Veranlassung X, die der Stimmung a entspricht, treffe eine zusammenbefindliche Masse. In dieser befinden sich eine Anzahl Individuen oder auch nur ein einziges, dessen Temperament und natürliche Leidenschaftlichkeit nach a zu neigen. Dieses wird von X in lebhafte Erregung versetzt, es ist Wasser auf seine Mühle und es übernimmt begreiflich die Führung in der durch X schon in irgend einem Maſse nach a hin disponierten Masse, die ihm in seiner durch das Temperament die Veranlassung exaggerierenden Stimmung folgt, während die Individuen, die von Natur zur Stimmung b, dem Gegenteil von a, disponiert sind, angesichts von X den Mund halten. Tritt nun irgend ein Y ein, das b rechtfertigt, so müssen jene ersteren schweigen, und das Spiel wiederholt sich nach der Richtung von b hin mit derselben Übertreibung; sie stammt eben daher, daſs in jeder Masse Individuen vorhanden sind, deren Naturell zu extremer Ausbildung der je angeregten Stimmung neigt, und daſs diese, als die momentan stärksten und eindrucksvollsten, die Masse in der Richtung ihrer Stimmung mit sich reiſsen, während die entgegengesetzt disponierten sich während dieser Bewegung, die ihnen und dem Ganzen keine Anregung nach ihrer Richtung gibt, passiv verhalten. Ganz prinzipiell

[1]) Durch die ganze Geschichte hindurch gehen die demokratischen Tendenzen, insoweit sie die groſsen Massenbewegungen leiten, auf einfache Maſsregeln, Gesetze, Prinzipien; der Demokratie sind alle komplizierten, mit vielseitigen Erwägungen durchsetzten, die verschiedenartigen Standpunkte berücksichtigenden Praktiken antipathisch, während die Aristokratie umgekehrt allgemeine und zwingende Grundgesetze zu perhorreszieren und die Besonderheit der individuellen Elemente — personaler, lokaler, sachlicher Art — zu ihrem Recht zu bringen pflegt.

ausgedrückt, ist es die Veranlassung des formalen und seinen Inhalt leicht wechselnden Radikalismus der Masse, daſs sich aus ihren nach verschiedenen Richtungen hin disponierten Elementen nicht eine Resultante, eine mittlere Linie ergibt, sondern daſs ein momentanes Übergewicht der einen Richtung die Vertreter der andren auch gleich gänzlich zum Schweigen zu bringen pflegt, statt daſs sie die Massenaktion proportional mitbestimmen; so daſs für jede jeweilig zu Worte gekommene Richtung gar keine Hemmung, ihr Extrem zu erreichen, besteht. Den fundamentalen praktischen Problemen gegenüber gibt es in der Regel nur zwei einfache Standpunkte, während es der gemischten und also vermittelnden unzählige geben mag. Ebenso wird überhaupt jede lebhafte Bewegung innerhalb einer Gruppe — von der familiären durch alle Interessengemeinschaften hindurch bis zur politischen — zu deren Sonderung in einen reinlichen Dualismus disponieren. Das erhöhte Tempo in der Abwickelung von Interessen, in dem Durchlaufen von Entwicklungsstadien drängt immer auf entschiedenere Entscheidungen und Scheidungen. Alle Vermittlungen brauchen Zeit und Muſse; ruhige und stagnierende Epochen, in denen die Lebensfragen nicht aufgerührt werden, sondern unter der Regelmäſsigkeit der Tagesinteressen überdeckt bleiben, lassen leicht unmerkliche Übergänge entstehen und geben einem Indifferentismus der Persönlichkeiten Raum, die eine lebhaftere Strömung in den Gegensatz der Hauptparteien hineinreiſsen müſste. Der typische Unterschied der soziologischen Konstellation bleibt dabei immer der der zwei oder der drei Hauptparteien. In die Funktion des Dritten, zwischen zwei Extremen zu vermitteln, können sich mehrere in abgestuften Graden teilen; hier liegt sozusagen nur eine Verbreiterung oder auch Verfeinerung in der technischen Ausgestaltung des Prinzips vor. Dieses selbst, der die Konfiguration innerlich entscheidende Umschlag, realisiert sich immer schon durch den Hinzutritt der dritten Partei.

Die Rolle, die der Dritte spielt, und die Konfigurationen, die sich zwischen drei sozialen Elementen ergeben, sind hiermit schon groſsenteils angedeutet. Die Zwei stellte, wie die erste Synthese und Vereinheitlichung, so auch die erste Scheidung und Antithese dar; das Auftreten des Dritten bedeutet Übergang, Versöhnung, Verlassen des absoluten Gegensatzes — freilich gelegentlich auch die Stiftung eines solchen. Die Dreizahl als solche scheint mir dreierlei typische

Gruppierungsformen zu ergeben, die einerseits bei zwei Elementen nicht möglich sind, andrerseits bei einer Mehr-als-drei-Zahl entweder gleichfalls ausgeschlossen sind oder sich nur quantitativ erweitern, ohne ihren Formtypus zu ändern.

1. Der Unparteiische und der Vermittler. Es ist eine höchst wirkungsvolle soziologische Tatsache, dafs das gemeinsame Verhältnis isolierter Elemente zu einer aufserhalb ihrer gelegenen Potenz eine Vereinheitlichung zwischen ihnen stiftet — anhebend von dem Staatenbündnis, das zur Verteidigung gegen einen gemeinsamen Feind geschlossen wird, bis zu der unsichtbaren Kirche, die alle Gläubigen durch die für alle gleiche Beziehung zu dem einen Gott in eine Einheit zusammenschliefst. Diese gesellschaftsbildende Vermittlung eines dritten Elementes ist indes in späterem Zusammenhang zu behandeln. Denn das dritte Element hat hier gegen die beiden andern eine derartige Distanz, dafs eigentliche soziologische Wechselwirkungen, die die drei Elemente einheitlich umfafsten, nicht vorliegen, sondern vielmehr Zweierkonfigurationen: indem entweder das Verhältnis der sich Zusammentuenden oder dasjenige soziologisch in Frage steht, das zwischen ihnen als einer Einheit einerseits und dem ihnen gegenüberstehenden Interessenzentrum andrerseits besteht. Hier aber handelt es sich um drei einander so nahe stehende oder nahe rückende Elemente, dafs sie dauernd oder momentan eine Gruppe ausmachen.

In dem bedeutsamsten Fall der Zweierverbindungen, der monogamischen Ehe, übt das Kind bezw. die Kinder als drittes Element oft die Funktion, die das Ganze zusammenhält. Bei vielen Naturvölkern gilt die Ehe erst dann als wirklich perfekt oder auch als unauflöslich, wenn ein Kind geboren ist; und eines der Motive, aus denen steigende Kultur die Ehen tiefer und enger verknüpft, ist entschieden das, dafs in ihr die Kinder relativ spät selbständig werden und deshalb längerer Fürsorge bedürfen. Der Grund der erstgenannten Tatsache liegt natürlich in dem Werte, den das Kind für den Mann besitzt, und in seiner durch Gesetz und Sitte sanktionierten Neigung, eine kinderlose Frau zu verstofsen. Allein der tatsächliche Erfolg ist doch der, dafs eben das dritte hinzutretende Element den Kreis eigentlich erst schliefst, indem es die beiden andern aneinander bindet. Das kann in zwei Formen geschehen: entweder so, dafs die Existenz des dritten Elementes die Verbindung der Zwei unmittelbar stiftet oder

verstärkt — wie etwa, wenn die Geburt eines Kindes die Liebe der Gatten zueinander oder mindestens die des Mannes für die Frau vermehrt — oder so, dafs die Beziehung jedes einzelnen der zwei zu dem dritten eine neue und indirekte Verbindung zwischen ihnen herstellt — wie die gemeinsamen Sorgen eines Ehepaares für ein Kind allgemein ein Band bedeuten, das eben über dieses Kind hinführen mufs und oft aus Sympathieen besteht, die einer solchen Zwischenstation garnicht entbehren könnten. Dieses Zustandekommen der inneren Sozialisierung aus drei Elementen, während sich die zwei Elemente für sich gegen dieselbe wehrten — ist der Grund der vorhin erwähnten Erscheinung, dafs manche innerlich disharmonische Ehen kein Kind wünschen: es ist der Instinkt, dafs damit ein Kreis geschlossen wäre, innerhalb dessen sie enger zusammengehalten wären, — und zwar nicht nur äufserlich, sondern auch in den tieferen seelischen Schichten — als sie es zu sein geneigt sind.

Eine andre Spielart des Mittlertums tritt damit auf, dafs der Dritte als Unparteiischer fungiert. Dabei wird er entweder die Einigung der beiden kollidierenden andern zustande bringen, indem er sich auszuschalten und nur zu bewirken sucht, dafs die beiden unverbundenen oder entzweiten Parteien sich unmittelbar verbinden; oder er wird als Schiedsrichter auftreten und die einander widerstreitenden Ansprüche jener gleichsam in sich zur Ausgleichung und das Unvereinbare daran zur Ausscheidung bringen. Die Streitigkeiten zwischen Arbeitern und Unternehmern haben besonders in England beide Einungsformen ausgebildet. Wir finden Einigungskammern, in denen die Parteien unter Vorsitz eines Unparteiischen die Zwistigkeiten durch Verhandlungen beseitigen. Gewifs wird der Vermittler in dieser Form die Vereinigung nur zustande bringen, wenn nach dem Glauben jeder Partei das Verhältnis der Feindseligkeitsgründe zu dem Vorteil des Friedens, kurz: wenn die reale Sachlage es schon an und für sich rechtfertigt. Die ungeheure Chance für das Durchdringen dieses Glaubens bei den Parteien, die durch die Vermittlung des Unparteiischen erzeugt wird, setzt sich — abgesehen von der selbstverständlichen Beseitigung von Mifsverständnissen, dem guten Zureden usw. — folgendermafsen zusammen. Indem der Unparteiische die Ansprüche und Gründe der einen Partei der andern vorhält, verlieren sie den Ton der subjektiven Leidenschaft, der auf der andern Seite den gleichen hervorzurufen pflegt. Hier zeigt sich heilsam, was so oft be-

dauerlich ist: dafs das Gefühl, das einen seelischen Inhalt innerhalb seines ersten Trägers begleitete, innerhalb eines zweiten, auf den dieser Inhalt übergeht, erheblich abgeschwächt zu werden pflegt. Deshalb sind Empfehlungen und Fürsprachen, die erst mehrere vermittelnde Personen passieren müssen, so oft wirkungslos, selbst wenn ihr objektiver Inhalt ganz unversehrt an die entscheidende Instanz gelangt; es gehen eben bei der Übertragung die gefühlsmäfsigen Imponderabilien verloren, die nicht nur unzureichende sachliche Gründe ergänzen, sondern auch zureichende erst mit dem Antriebe zur praktischen Realisierung ausstatten. Diese für die Entwicklung rein seelischer Einflüsse höchst bedeutsame Tatsache bewirkt in dem einfachen Fall eines dritten, vermittelnden sozialen Elementes, dafs die Gefühlsbetonungen, die die Forderungen begleiten, plötzlich, weil diese von einer unparteiischen Seite formuliert und dem andern dargestellt werden, von dem Sachgehalt abfallen, und so der für alle Verständigung verhängnisvolle Zirkel vermieden wird: dafs die Heftigkeit des einen die des andern hervorruft, diese letztere Tatsache aber zurückwirkend die Heftigkeit des ersteren wieder steigert, und so fort, bis es kein Halt mehr gibt. Dazu kommt, dafs jede Partei nicht nur Objektiveres hört, sondern sich auch objektiver äufsern mufs, als bei unmittelbarem Gegenüberstehen. Denn es mufs ihr jetzt darauf ankommen, auch den Vermittler für *ihren* Standpunkt zu gewinnen; was gerade da, wo er nicht Schiedsrichter, sondern nur der Leiter der angebahnten Verständigung ist und sich immer jenseits der eigentlichen Entscheidung halten mufs, während der Schiedsrichter schliefslich doch definitiv auf eine Seite tritt — was gerade in diesem Fall nur auf Grund der sachlichsten Gründe erhofft werden kann. Innerhalb der soziologischen Technik gibt es nichts, was der Vereinigung streitender Parteien so wirkungsvoll diente, wie ihre Objektivität, d. h. der Versuch, den blofsen Sachgehalt der Beschwerden und Forderungen sprechen zu lassen, — philosophisch gesprochen: den objektiven Geist des Parteistandpunktes — so dafs die Personen nur als die irrelevanten Träger desselben erscheinen. Die personale Form, in der objektive Inhalte subjektiv lebendig sind, mufs ihre Wärme, ihre Farbigkeit, ihre Gefühlsvertiefung, mit der Schärfe des Antagonismus bezahlen, die sie im Konfliktfalle erzeugt; die Herabstimmung dieses persönlichen Tones ist die Bedingung, unter der Verständigung und Vereinigung der Gegner erreichbar ist, und zwar besonders, weil erst so jede Partei

wirklich einsieht, worauf die andere bestehen mufs. Psychologisch ausgedrückt, handelt es sich um eine Reduktion der willensmäfsigen Form des Antagonismus auf die intellektuelle: der Verstand ist allenthalben das Prinzip der Verständigung, auf seinem Boden kann sich zusammenfinden, was sich auf dem des Gefühls und der letzten Willensentscheidungen unversöhnlich abstöfst. Die Leistung des Vermittlers ist nun, diese Reduktion herbeizuführen, sie gleichsam in sich darzustellen, oder auch: eine Art Zentralstation zu bilden, die, in welcher Form auch der Streitstoff von einer Seite her hineingelange, ihn nach der anderen nur in objektiver Form abgibt und alles zurückbehält, was darüber hinaus den ohne Vermittlung geführten Streit unnütz zu schüren pflegt.

Für die Analyse des Gemeinschaftslebens ist es wichtig, sich klar zu machen, dafs die hiermit bezeichnete Konstellation in allen Gruppen, die mehr als zwei Elemente zählen, fortwährend eintritt, auch wo der Vermittler nicht besonders gewählt, auch nicht als solcher besonders bewufst oder bezeichnet ist. Die Gruppe zu Dreien ist hier nur Typus und Schema, auf ihre Form reduzieren sich schliefslich alle Fälle von Vermittlung. Es gibt gar keine Gemeinschaft zu Dreien, von der Unterhaltung einer Stunde bis zum Familienleben, in der nicht bald diese, bald jene zwei in einen Dissens gerieten, harmloser oder zugespitzter, momentaner oder dauernder, theoretischer oder praktischer Natur — und in der nicht der Dritte vermittelnd wirkte. Dies geschieht unzählige Male in ganz rudimentärer Art, nur andeutungsweise, gemischt mit andren Aktionen und Wechselbeziehungen, aus denen die Mittlerfunktion garnicht rein herauslösbar ist. Derartige Vermittlungen brauchen nicht einmal in Worten zu geschehen: eine Geste, eine Art des Zuhörens, die Stimmung, die von einem Menschen ausgeht, reicht aus, um einer Differenz unter zwei andren eine Richtung auf die Vereinigung hin zu geben, um das wesentlich Gemeinsame unter einer akuten Meinungsdifferenz fühlbar zu machen, um diese in die Form zu bringen, in der sie sich am leichtesten austrägt. Um einen eigentlichen Streit oder Kampf braucht es sich keineswegs zu handeln, es sind vielmehr die tausend ganz leichten Meinungsverschiedenheiten, das Anklingen eines Antagonismus der Naturen, das Auftauchen ganz momentaner Interessen- oder Gefühlsgegensätze — das die fluktuierenden Formen jedes Zusammenlebens fortwährend färbt, und das durch die Gegenwart des Dritten, die Vermittlungs-

funktion fast unvermeidlich übenden, in seinem Verlauf fortwährend bestimmt wird. Diese Funktion geht unter den drei Elementen sozusagen reihum, da das Auf- und Abfluten des gemeinsamen Lebens jene Form an jeder möglichen Kombination der Elemente zu realisieren pflegt.

Die zur Vermittlung erforderte Unparteilichkeit kann zweierlei Voraussetzungen haben: der Dritte ist unparteiisch, wenn er entweder jenseits der kontrastierenden Interessen und Meinungen steht, von ihnen unberührt ist, oder wenn er an beiden gleichermassen teilhat. Der erste Fall ist der einfachste, die geringsten Komplikationen mit sich führende. Bei Streitigkeiten zwischen englischen Arbeitern und Unternehmern z. B. ist oft ein Unparteiischer berufen worden, der weder Arbeiter noch Unternehmer sein durfte. Bemerkenswert ist die Entschiedenheit, mit der die vorhin betonte Trennung der sachlichen von den personalen Momenten des Streites sich hier verwirklicht. An die Sachgehalte der Parteimeinungen knüpft der Unparteiische der Voraussetzung nach keinerlei persönliches Interesse, sie kommen in ihm nur wie in einem reinen, unpersönlichen Intellekt zur Abwägung, ohne eine subjektive Schicht zu berühren. Für die Personen oder Personenkomplexe aber, die diese, für ihn blofs theoretischen Streitinhalte tragen, mufs er ein subjektives Interesse haben, da er sonst die Funktion als Vermittler nicht übernehmen würde. Es wird hier also gleichsam ein rein objektiver Mechanismus von subjektiver Wärme in Betrieb gesetzt, die personale Distanz von der objektiven Bedeutung des Streites und das gleichzeitige Interesse für seine subjektive charakterisieren erst in ihrer Zusammenwirkung die Stellung des Unparteiischen und machen ihn um so geeigneter, je schärfer jedes für sich ausgebildet ist und je einheitlicher zugleich beides gerade in dieser Differenziertheit zusammenwirkt.

Zu komplizierterer Gestaltung neigt die Lage des Unparteiischen, wenn er dieselbe dem gleichmäfsigen Anteilhaben an den gegensätzlichen Interessen, statt der Unberührtheit durch sie, verdankt. Eine Vermittlerstellung auf dieser Basis wird sich häufig dann ergeben, wenn eine Persönlichkeit in lokaler Hinsicht einem andren Interessenkreis angehört als in sachlich-beruflicher. So konnten in früherer Zeit die Bischöfe manchmal zwischen dem weltlichen Herrscher ihres Sprengels und dem Papste intervenieren; so wird der Verwaltungsbeamte, der mit den speziellen Interessen seines Bezirkes verwachsen.

ist, der geeignetste Vermittler sein, wenn sich zwischen diesen und den allgemeinen Interessen des Staates, dessen Beamter er ist, eine Kollision ergibt; so wird das Mafs von Unparteilichkeit und gleichzeitiger Interessiertheit, das zur Vermittlerschaft zwischen zwei lokal getrennten Gruppen disponiert, sich oft an Persönlichkeiten finden, die aus der einen stammen und in der andren wohnen. Die Schwierigkeit solcher Positionen des Vermittlers pflegt nun darin zu bestehen, dafs die Gleichheit seines Interessiertseins für beide Parteien, seine innere Gleichgewichtslage, nicht sicher feststellbar und oft genug von beiden Parteien beargwöhnt ist. Eine diffizilere und oft tragische Lage entsteht aber, wenn es nicht so gesonderte Interessenprovinzen des Dritten sind, mit denen er der einen und der andren Partei verbunden ist, sondern wenn seine ganze Persönlichkeit beiden nahe steht; dies spitzt sich aufs äufserste zu, wenn der Streitgegenstand überhaupt nicht recht zu objektivieren ist und die sachliche Bedeutung des Streites eigentlich nur ein Vorwand oder eine Gelegenheitsursache für tiefere personale Unversöhnlichkeiten ist. Dann kann der Dritte, der durch Liebe oder Pflicht, durch Schicksal oder Gewöhnung mit jedem von beiden gleichmäfsig innig verknüpft ist, durch den Konflikt zerrieben werden, viel mehr, als wenn er sich selbst auf eine der beiden Seiten stellte; und umsomehr, als in diesen Fällen die Balanziertheit seiner Interessen, die keinen Ausschlag nach einer Seite gestattet, doch zu keinem erfolgreichen Vermittlertum zu führen pflegt, weil die Reduktion auf einen blofs sachlichen Gegensatz versagt. Dies ist der Typus sehr vieler Familienkonflikte. Während der Vermittler, der durch gleichmäfsige Distanz gegen die Streitenden unparteiisch ist, es verhältnismäfsig leicht beiden recht machen kann, wird der, der es durch gleichmäfsige Nähe zu beiden ist, es sehr viel schwerer haben und persönlich in den peinlichsten Dualismus des Gefühles geraten. Deshalb wird man, wo der Vermittler gewählt wird, unter sonst gleichen Umständen den gleichmäfsig Uninteressierten dem gleichmäfsig Interessierten vorziehen; wie z. B. italienische Städte im Mittelalter sich ihre Richter oft aus andren Städten holten, um deren Unbefangenheit gegenüber den inneren Parteizwisten sicher zu sein.

Hiermit ist der Übergang zu der zweiten Einungsform durch den Unparteiischen gegeben: zu dem Schiedsrichtertum. Solange der Dritte als eigentlicher Vermittler wirkt, liegt die Beendigung des Konfliktes

doch ausschlieſslich in den Händen der Parteien selbst; durch die Wahl des Schiedsrichters aber haben sie diese abschlieſsende Entscheidung aus den Händen gegeben, sie haben gleichsam ihren Versöhnungswillen aus sich herausprojiziert, er ist in dem Schiedsrichter Person geworden; wodurch er eine besondere Anschaulichkeit und Kraft gegenüber den antagonistischen Kräften gewinnt. Die freiwillige Anrufung eines Schiedsrichters, dem man sich a priori unterwirft, setzt ein gröſseres subjektives Vertrauen in die Objektivität des Urteiles voraus, als irgend eine andre Entscheidungsform. Denn selbst vor dem staatlichen Gericht geht doch nur die Aktion des Klägers aus dem Vertrauen auf die gerechte Entscheidung (da er die ihm günstige für die gerechte hält) hervor; der Beklagte muſs in den Prozeſs eintreten, gleichviel ob er an die Unparteilichkeit des Richters glaubt oder nicht. Das Schiedsrichtertum aber kommt, wie gesagt, nur durch diesen Glauben auf beiden Seiten zustande. Prinzipiell ist das Vermittlertum von dem Schiedsrichtertum durch den angedeuteten Unterschied scharf differenziert, und je offizieller die Versöhnungsaktion ist, desto mehr wird auf diese Differenzierung gehalten: von den Streitigkeiten zwischen Kapitalisten und Arbeitern, die ich oben erwähnte, bis zu denen der groſsen Politik, in der die «guten Dienste» einer Regierung zur Beilegung eines Konfliktes zwischen zweien etwas ganz andres sind als das Schiedsrichteramt, um das manchmal der Herrscher eines dritten Landes angegangen wird. In den Alltäglichkeiten des Privatlebens, wo die typische Dreiergruppe fortwährend den einen in die deutliche oder latente, volle oder partielle Differenz zwischen den beiden andren hineinstellt, werden sich sehr viele Zwischenstufen erzeugen: bei der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit möglicher Beziehungen wird der Appell der Parteien an den Dritten und dessen freiwillig oder gar gewalttätig ergriffene Initiative zur Einigung ihm oft eine Stellung geben, in der das vermittelnde und das schiedsrichterliche Element überhaupt nicht zu sondern ist. Zum Verständnis des wirklichen Gewebes der menschlichen Gesellschaften und seiner unbeschreiblichen Fülle und Bewegtheit ist es das Wichtigste, sich den Blick für solche Ansätze und Übergänge zu schärfen, für die bloſs angedeuteten und wieder untertauchenden Beziehungsformen, für ihre embryonalen und fragmentarischen Ausgestaltungen. Die Beispiele, in denen sich je einer der für diese Verhältnisformen gebildeten Begriffe ganz rein darstellt,

sind zwar die unentbehrlichen Handhaben der Soziologie, aber zu dem wirklichen Leben der Gesellschaft verhalten sie sich nur wie die annähernd genauen Raumformen, an denen man geometrische Sätze exemplifiziert, zu der unermefslichen Komplikation der realen Formungen der Materie.

Im ganzen dient nach alle dem die Existenz des Unparteiischen dem Bestande der Gruppe; als jeweiliger Repräsentant der intellektuellen Energie gegenüber den momentan mehr durch Willen und Gefühl beherrschten Parteien ergänzt er diese sozusagen zu der Vollständigkeit der seelischen Einheit, die in dem Leben der Gruppe wohnt. Er ist einerseits das retardierende Moment gegenüber der Leidenschaft der andren, andrerseits kann er gerade die Bewegung der Gesamtgruppe tragen und leiten, wenn der Antagonismus der beiden andren Elemente ihre Kräfte paralysieren will. Dennoch kann dieser Erfolg in sein Gegenteil umschlagen. Aus dem erwähnten Zusammenhang heraus werden die am meisten intellektuell beanlagten Elemente einer Gruppe besonders zur Parteilosigkeit neigen, weil der kühle Verstand Licht und Schatten auf beiden Seiten zu finden pflegt und seine objektive Gerechtigkeit sich nicht leicht unbedingt auf die eine stellt. Dadurch werden manchmal gerade die intelligentesten Elemente von dem Einflufs auf die Entscheidung von Konflikten ferngehalten, während ein solcher gerade von ihrer Seite äufserst erwünscht wäre. Gerade sie müfsten, wenn die Gruppe nun einmal zwischen Ja und Nein zu wählen hat, ihr Gewicht in die Wagschale werfen, da diese dann um so wahrscheinlicher nach der richtigen Seite ausschlagen wird. Wenn also die Unparteilichkeit nicht gerade der praktischen Vermittlung dient, wird sie durch ihre Verbindung mit der Intellektualität bewirken, dafs die Entscheidung dem Spiele der törichteren oder wenigstens befangeneren Kräfte der Gruppe überlassen bleibt. Wenn deshalb das unparteiische Verhalten als solches so oft — seit Solon — eine Mifsbilligung erfährt, so ist dies etwas im sozialen Sinne sehr Gesundes und geht auf einen viel tieferen Instinkt für die Wohlfahrt des Ganzen zurück, als etwa nur auf den Verdacht der Feigheit, der die Unparteilichkeit oft, aber auch oft ganz fälschlich, trifft.

Es liegt auf der Hand, dafs die Unparteilichkeit, als gleichmäfsige Distanz wie als gleichmäfsige Anteilnahme des Dritten gegenüber den kollidierenden Zweien, sich mit den verschiedenartigsten

sonstigen Beziehungen jenes zu diesen und zu der Gruppentotalität mischen kann. Daſs z. B. der Dritte, der mit den andren in einer Gruppe befaſst ist, aber bisher ihren Konflikten fern gestanden hatte, in diese hineingezogen wird, aber doch gerade mit dem Cachet der Selbständigkeit gegen die bereits bestehenden Parteien — das kann der Einheit und dem Gleichgewicht der Gruppe, wenn auch durchaus in der Form der Labilität dieses letzteren, sehr dienen. In dieser soziologischen Form erfolgte in England die erste Beteiligung des dritten Standes an den Staatsangelegenheiten. Seit Heinrich III. waren diese unwiderruflich an die Mitwirkung der groſsen Barone geknüpft, die, mit den Prälaten zusammen, die Gelder bewilligen muſsten; der Komplex dieser Stände war dem Könige gegenüber mächtig, ja oft überlegen. Dennoch ergaben sich statt eines fruchtbaren Zusammenarbeitens ihrer mit der Krone unaufhörlich Spaltungen, Miſsbräuche, Machtwechsel, Zusammenstöſse. Und nun empfanden beide Parteien, daſs dem nur durch die Heranziehung eines dritten Elementes abgeholfen werden könnte: der bisher von den Staatsgeschäften ferngehaltenen Untervasallen und freien Männer, der Grafschaften und Städte. Indem deren Vertreter zu Konzilien — dem Anfange des Unterhauses — geladen wurden, übte das dritte Element die Doppelfunktion: die Regierung wirklich zu einem Gegenbilde der Staatstotalität zu machen — und übte sie als eine Instanz, die den bisherigen Parteien der Regierung gewissermaſsen objektiv gegenüberstand und damit half, deren bisher gegeneinander verbrauchte Kräfte harmonischer in die einheitliche Staatszweckmäſsigkeit hineinzuleiten.

2. Der Tertius gaudens. Die Unparteilichkeit des dritten Elementes diente oder schadete in den bisherigen Kombinationen der Gruppe als ganzer. Der Vermittler wie der Schiedsrichter wollen die Gruppeneinheit aus der Gefahr der Sprengung retten. Seine relativ überlegene Stellung kann aber der Unparteiische ersichtlich auch im rein egoistischen Interesse ausnutzen: während er sich dort als Mittel zu den Zwecken der Gruppe benahm, macht er hier umgekehrt das wechselwirkende Geschehen zwischen den Parteien und zwischen sich und den Parteien zu einem Mittel für seine Zwecke. Es handelt sich hier nicht immer um schon vorher konsolidierte Gebilde, in deren sozialem Leben dieses Ereignis neben anderen aufträte; sondern gerade hier wird die Beziehung zwischen den Parteien und dem Unparteiischen oft erst ad hoc gestiftet, Elemente, die sonst durchaus keine wechsel-

wirkende Einheit bilden, können in Streit geraten, ein Dritter, beiden bisher gleichmäfsig unverbunden, mag die Chancen, die dieser Streit ihm, dem Unparteiischen, gibt, durch eine spontane Aktion aufgreifen, und so kann sich eine rein labile Wechselwirkung herstellen, deren Lebhaftigkeit und Formenreichtum für jedes Element ganz aufser Verhältnis zu der Flüchtigkeit ihres Bestandes steht.

Zwei Erscheinungsarten des Tertius gaudens erwähne ich ohne näheres Eingehen, weil die Wechselwirkung innerhalb der Dreiergruppen, um deren typische Formungen es sich hier handelt, an ihnen nicht recht charakteristisch hervortritt. Vielmehr ist das Bezeichnende für sie eine gewisse Passivität, die entweder auf den beiden Streitenden oder auf dem dritten Elemente liegt. Es kann nämlich der Vorteil des Dritten dadurch geschaffen werden, dafs die beiden anderen sich gegenseitig in Schach halten und er nun einen Gewinn einstreichen kann, den ihm sonst einer dieser beiden streitig gemacht hätte. Der Zwist bewirkt hier nur eine Lähmung von Kräften, die sich, wenn sie nur könnten, gegen den Dritten wenden würden. Die Situation hebt hier also eigentlich die Wechselwirkung unter den drei Elementen auf, statt eine solche zu stiften, ohne freilich darum der fühlbarsten Erfolge für alle Teile zu entbehren. Über die absichtliche Herbeiführung dieser Situation ist bei der nächsten Dreierkonfiguration zu handeln. Zweitens, kann der Dritte zu einem Vorteil kommen, nur weil die Aktion der einen streitenden Partei diesen Vorteil um i h r e r Zwecke willen realisiert, und ohne dafs der Begünstigte selbst eine Initiative zn ergreifen brauchte. Der Typus hierfür sind die Wohltaten und Förderungen, die eine Partei einem Dritten zukommen läfst, blofs um die Gegenpartei dadurch zu kränken. So sind die englischen Arbeiterschutzgesetze anfänglich zum Teil aus der blofsen Rancune der Tories gegen die liberalen Fabrikanten hervorgegangen, so gehören manche der Wohltätigkeitsaktionen hierher, die der Wettlauf um die Popularität erzeugt. Es ist wunderlicherweise gerade eine besonders kleinliche und boshafte Gesinnung, die, um einen Zweiten zu ärgern, einem Dritten wohltut: die Gleichgültigkeit gegen den sittlichen Selbstzweckcharakter des Altruismus kann nicht schärfer hervortreten, als durch eine solche Ausnutzung seiner. Und es ist doppelt bezeichnend, dafs man den Zweck, den Gegner zu ärgern, sowohl durch die Begünstigung, die man seinem Freunde, wie die man seinem Feinde erweist, erreichen kann.

Die hier wesentlicheren Formungen ergeben sich, wenn der Dritte sich seinerseits praktisch, unterstützend, gewährend der einen Partei zuwendet (also nicht nur intellektuell-sachlich, wie der Schiedsrichter) und hieraus seinen mittelbaren oder unmittelbaren Gewinn zieht. Innerhalb dieser Form finden sich zwei hauptsächliche Ausgestaltungen: zwei Parteien sind untereinander feindlich und konkurrieren deshalb um die Gunst des Dritten; oder: zwei Parteien konkurrieren um die Gunst des Dritten und sind deshalb untereinander feindlich. Dieser Unterschied ist besonders für die Weiterentwicklung der Konstellation wichtig. Drängt nämlich eine schon vorhandene Feindseligkeit dazu, dafs jede Partei die Gunst des Dritten nachsucht, so wird die Entscheidung dieser Konkurrenz, der Beitritt des Dritten zu der einen Partei, erst den Beginn des Kampfes bedeuten; umgekehrt, wo zwei Elemente unabhängig von einander sich um die Gunst eines Dritten bemühen, und dies den Grund ihrer Feindseligkeit, ihres Partei-werdens ausmacht, pflegt die definitive Erteilung dieser Gunst — die also hier Objekt, nicht Mittel des Streites ist — diesen zu beenden: die Entscheidung ist gefallen, und die weitere Feindseligkeit ist damit praktisch gegenstandslos geworden. In beiden Fällen liegt der Vorteil der Unparteilichkeit, mit der der Tertius ursprünglich den beiden gegenübersteht, darin, dafs er seine B e d i n g u n g e n für seine Entscheidung stellen kann. Wo ihm aus irgendeinem Grunde dieses Stellen von Bedingungen versagt ist, da bringt die Situation ihm auch nicht den vollen Nutzen. So in einem der häufigsten Fälle des zweiten Typus, der Konkurrenz zweier Personen desselben Geschlechtes um die Gunst einer Person des anderen. Hier hängt die Entscheidung der letzteren im allgemeinen nicht in demselben Sinne von ihrem Willen ab, wie die eines Käufers zwischen konkurrierenden Angeboten oder eines Gnaden verteilenden Fürsten zwischen konkurrierenden Bittstellern, sondern ist durch vorhandene Gefühle gegeben, die vom Willen nicht bestimmbar sind und ihn von vornherein garnicht in die Lage einer Wahl bringen. Deshalb ist von Anerbietungen, deren Sinn eben die Lenkung der Wahl ist, hier nur in Ausnahmefällen die Rede, und trotzdem die Situation des Tertius gaudens vollkommen gegeben ist, ist doch ihre spezifische Ausnutzung im ganzen verwehrt. Das umfassendste Beispiel des Tertius gaudens ist das kaufende Publikum in einer Wirtschaft mit freier Konkurrenz. Der Kampf der Produzenten um den Abnehmer gibt diesem eine fast völlige Unabhängigkeit von

dem einzelnen Lieferanten — wenngleich er von der Gesamtheit derselben völlig abhängig ist, eine Koalition von ihnen also das Verhältnis sogleich umdrehen würde — und gestattet ihm, seinen Kauf an die Erfüllung seiner Ansprüche hinsichtlich Qualität und Preis der Ware zu knüpfen. Seine Stellung hat hierbei noch den besonderen Vorteil, dafs die Produzenten diesen Bedingungen sogar noch zuvorzukommen versuchen müssen, die unausgesprochenen oder unbewufsten Wünsche des Konsumenten zu erraten, überhaupt nicht vorhandene ihm zu suggerieren oder anzugewöhnen. Von dem erst berührten Fall der Frau zwischen zwei Bewerbern, in dem, weil die Entscheidung von dem Sein dieser und nicht von ihrem Tun abhängt, die Wählende keine Bedingungen zu stellen pflegt und also die Situation nicht ausnutzt — führt eine kontinuierliche Reihe von Erscheinungen bis zu dem des modernen Warenverkehrs, aus dem das Sein der Persönlichkeit völlig ausgeschieden ist, und in dem der Vorteil des Wählenden so weit geht, dafs die Parteien ihm sogar die Steigerung der Bedingungen auf ihr Maximum abnehmen. Das letztere ist das Äufserste, was die Situation des Tertius gaudens diesem leisten kann.

Für die andere Formung: dafs ein zu dem Dritten ursprünglich ganz beziehungsloser Streit seine Parteien zwingt, um die Hilfe jenes zu konkurrieren — pflegt die Geschichte jeder Bundesgenossenschaft, von der zwischen Staaten bis zu der zwischen Familienmitgliedern, ein Beispiel zu liefern. Der sehr einfache typische Verlauf gewinnt etwa noch in der folgenden Modifikation ein besonderes soziologisches Interesse. Um dem Dritten jene vorteilhafte Lage zu verschaffen, braucht die von ihm einzusetzende Macht durchaus kein erhebliches Quantum im Verhältnis zu der Machtgröfse jeder Partei zu besitzen. Vielmehr, wie grofs seine Macht dazu sein mufs, bestimmt sich ausschliefslich durch das Verhältnis, das die Kräfte der Parteien untereinander aufweisen. Es kommt nämlich ersichtlich nur darauf an, dafs sein Hinzutritt zu der einen dieser das Übergewicht verschafft. Wenn also die Machtquanten nahezu gleich sind, so genügt oft ein Minimum an Zuwachs, um den definitiven Ausschlag nach der einen Seite zu geben. Daher der häufige Einflufs kleiner parlamentarischer Parteien, den sie nie durch ihre eigene Bedeutung, sondern nur dadurch gewinnen können, dafs die grofsen Parteien sich ungefähr die Wage halten. Überall, wo Majoritäten entscheiden, also oft alles von einer einzigen Stimme abhängt, liegt die Möglichkeit

vor, dafs ganz unbedeutende Parteien die krassesten Bedingungen für ihre Unterstützung stellen. Entsprechendes kann im Verhältnis kleiner Staaten zu grofsen, im Konflikt befindlichen, eintreten. Es kommt eben nur darauf an, dafs die Kräfte zweier antagonistischer Elemente sich gegenseitig paralysieren, um der an sich noch so schwachen Position des noch nicht engagierten Dritten eine garnicht zu limitierende Stärke zu geben. An sich starke Elemente werden von dieser Situation natürlich nicht weniger profitieren; was freilich innerhalb mancher Formationen, z. B. innerhalb eines entschieden ausgebildeten Parteilebens dadurch erschwert wird, dafs gerade die grofsen Parteien oft in sachlicher Hinsicht und in ihrer Relation zueinander sehr festgelegt sind und deshalb nicht diejenige volle Freiheit der Entschliefsungen haben, die ihnen alle Vorteile des Tertius gaudens einbrächte. Durch ganz besonders günstige Konstellationen entgeht etwa die Zentrumspartei in den deutschen Parlamenten der letzten Jahrzehnte dieser Einschränkung. Was nämlich ihre Machtstellung aufserordentlich stärkt, ist, dafs ihre Parteiidee sie nur für einen ganz kleinen Teil der parlamentarischen Entscheidungen auf eine bestimmte Richtung festlegt. In bezug auf alle andern kann sie sich völlig frei, bald so, bald so, entscheiden: sie kann sich für oder gegen Schutzzölle, für oder gegen arbeiterfreundliche Gesetze, für oder gegen Militärforderungen aussprechen, ohne durch ihr Parteiprogramm präjudiziert zu sein. Darum steht sie in all solchen Fällen als Tertius gaudens zwischen den Parteien, deren jede sich um ihre Gunst bemühen kann. Kein Agrarier wird den Beistand der Sozialdemokraten für Getreidezölle suchen, weil er weifs, dafs sie von Partei wegen dagegen sein müssen; kein Freisinniger wird ihren Beistand gegen ihre Zölle suchen und bezahlen, weil er weifs, dafs sie sowieso von Partei wegen mit ihm übereinstimmen. Dagegen können beide an das Zentrum gehen, das wegen seiner Freiheit in dieser Frage eben auch prinzipiell frei ist, seinen Preis zu machen. Andrerseits ist, was gerade einem von vornherein starken Faktor die Situation des Tertius gaudens einträgt, dies, dafs sie ihm oft die reale Machtentfaltung erspart. Die Vorteile des Tertius gaudens werden ihm nämlich aus der hier bezeichneten Situation nicht nur bei einem wirklichen Kampf, sondern schon aus einem Spannungsverhältnis und latenten Antagonismus der beiden anderen zufliefsen; er wirkt hier durch die blofse Möglichkeit, sich für den einen oder den anderen zu entscheiden, auch wenn es

zu dem Ernstfalle gar nicht kommt. Für die Wendung der englischen Politik in der beginnenden Neuzeit, der mittelalterlichen gegenüber, war eben dies charakteristisch, insofern sie nicht mehr Besitz und unmittelbare Herrschaft auf dem Kontinent suchte, aber immer eine Macht besafs, die potentiell zwischen den kontinentalen Reichen stand. Es hiefs schon im 16. Jahrhundert, Frankreich und Spanien wären die Schalen der europäischen Wage, England aber the tongue or the holder of the balance. Mit grofsem Nachdruck haben die römischen Bischöfe schon in der Entwicklung bis zu Leo d. Gr. dies ganze Formprinzip ausgebildet, indem sie streitende Parteien innerhalb der Kirche nötigten, ihnen die Stellung der ausschlaggebenden Macht einzuräumen. Schon früh nämlich hatten Bischöfe, die mit andern in dogmatischen oder sonstigen Zerwürfnissen standen, sich um Unterstützung an den römischen Amtsbruder gewandt, und grundsätzlich hatte dieser sich immer auf die Seite der Bittsteller gestellt. Infolgedessen blieb auch der jeweilig zweiten Partei nichts übrig, als sich gleichfalls an den römischen Bischof zu wenden, um ihn nicht von vornherein gegen sich zu haben. Dadurch erwirkte dieser sich selbst die Prärogative und Tradition einer entscheidenden Instanz. Was man die soziologische Logik der Situation der drei, von denen zwei im Streit liegen, nennen könnte, hat sich hier nach der Seite des Tertius gaudens hin mit besonderer Reinheit und Intensität entwickelt.

Nun ist der Vorteil, der dem Dritten daraus erwächst, dafs er zu zwei andern ein a priori gleiches, gleich unabhängiges und eben dadurch bestimmendes Verhältnis hat, nicht nur daran gebunden, dafs diese beiden sich in Gegnerschaft befinden. Es genügt dazu vielmehr, dafs sie überhaupt nur eine gewisse Unterschiedenheit, Fremdheit, qualitativen Dualismus gegeneinander haben; dies ist sogar die allgemeine Formel des Typus, von der die Feindseligkeit der Elemente nur einen besonderen, wenn auch den häufigsten Fall bildet. Sehr bezeichnend ist z. B. die folgende, aus der blofsen Zweiheit sich ergebende Begünstigtheit eines Tertius. Wenn B schuldig ist, dem A eine bestimmt umgrenzte Pflicht zu leisten, und diese von B auf C und D übergeht, zwischen welchen die Leistung zu verteilen ist, so liegt für A die Versuchung nahe, jedem von beiden womöglich eine Kleinigkeit mehr als die Hälfte aufzuerlegen, sodafs er im ganzen eben mehr als vorher, da die Pflicht noch in einer Hand war, geniefst. 1751 mufste die Regierung eigens in Böhmen verbieten, bei Teilung bäuerlicher

Stellen durch die Gutsherrschaft jeder Teilstelle mehr als die ihrer Gröſse entsprechende Teillast von den auf der ungeteilten Stelle haftenden Frohndiensten aufzubürden. Bei der Teilung der Pflicht auf zwei überwiegt die Vorstellung, daſs jeder einzelne doch immerhin weniger zu leisten hat, als der frühere Einzelne, auf dem das Ganze lastete; die genauere Abwägung des Quantums tritt dahinter zurück und kann so leicht verschoben werden. Während hier also sozusagen die bloſs numerische Tatsache der Zweiheit statt der Einheit der Partei die Situation des Tertius gaudens bewirkt, erhebt sie sich im folgenden Fall über einer durch qualitative Unterschiede bestimmten Zweiheit. Die für das germanische Mittelalter unerhörte Gerichtsgewalt des englischen Königs nach der normannischen Eroberung erklärt sich so, daſs Wilhelm der Eroberer zwar Rechte der angelsächsischen Bevölkerung vorfand, die prinzipiell geachtet werden sollten, und ebenso seine Normannen ihre heimatlichen Rechte mitbrachten. Aber diese beiden Rechtskomplexe paſsten nicht zusammen, sie ergaben keine Einheit des Volksrechts gegenüber dem König, der durch die Einheitlichkeit seines Interesses sich zwischen beide schieben und sie weitgehend annullieren konnte. In dem Zwiespalt der Nationen — nicht nur, weil sie stets mit einander haderten, sondern weil eben ihre Verschiedenheit eine gemeinsame Rechtsbehauptung erschwerte — lag der Stützpunkt des Absolutismus, und deshalb sank seine Macht stetig, sobald die beiden Nationalitäten wirklich zu einer einzigen verschmolzen.

Die begünstigte Stellung des Dritten verschwindet also überhaupt in dem Augenblick, in dem die beiden andern zu einer Einheit zusammengehen, d. h. die Gruppierung sich in der grade fraglichen Beziehung aus der Dreier- in die Zweierkombination zurückbildet. Es ist nicht nur über das besondre Problem, sondern über das Gruppenleben überhaupt belehrend, daſs dieser Erfolg auch ohne personale Vereinigung oder Interessenverschmelzung vor sich gehen kann: indem der Gegenstand des Antagonismus durch objektive Fixierung dem Zwist der subjektiven Ansprüche entzogen wird. Dies scheint mir der folgende Fall besonders scharf zu beleuchten. Dadurch, daſs die moderne Industrie zu einem fortwährenden Ineinandergreifen der mannigfaltigsten Gewerbe führt, und fortwährend neue, keinem bestehenden Gewerbe historisch zugehörige Aufgaben stellt, erzeugt sie, besonders in England, sehr häufige Kompetenzkonflikte der verschie-

denen Arbeiterkategorien. In den grofsen Betrieben sind die Schiffsbauer mit den Tischlern, die Klempner mit den Schmieden, die Kesselschmiede mit den Metallbohrern, die Maurer mit den Ziegeldeckern stets in Streit, wem von ihnen eine bestimmte Arbeit zukäme. Jedes Gewerk legt sofort die Arbeit nieder, wenn es glaubt, dafs ein andres in die ihm zukommenden Aufgaben übergreift. Der unlösbare Widerspruch ist hierbei, dafs feste Begrenzungen subjektiver Rechte an Objekten vorausgesetzt werden, die ihrem Wesen nach in kontinuierlichem Flufs sind. Solche Konflikte zwischen den Arbeitern haben oft ihre Stellung dem Unternehmer gegenüber schwer erschüttert. Dieser hat einen moralischen Vorteil, sobald seine Arbeiter wegen ihrer inneren Zwistigkeiten streiken und ihm dadurch unermefslichen Schaden zufügen, und hat es aufserdem in der Hand, jedes einzelne Gewerk durch die Drohung, ein andres bei der fraglichen Arbeit zu beschäftigen, beliebig zu drücken. Das ökonomische Interesse jedes Gewerkes, sich die Arbeit nicht wegnehmen zu lassen, ruht auf der Furcht, dafs der konkurrierende Arbeiter es billiger mache und dadurch den Standardlohn für diese Arbeit eventuell herunterdrücke. Es wurde deshalb als einzig möglicher Ausweg vorgeschlagen, die Gewerkvereine mögen in Beratung mit den verbündeten Unternehmern den Standardlohn für jede bestimmte Arbeit festsetzen und es dann den letzteren überlassen, welche Kategorie von Arbeitern sie für jede vorliegende Arbeit einstellen wollen; denn nun braucht die ausgeschlossene keine Schädigung ihres prinzipiellen ökonomischen Interesses mehr zu fürchten. Durch die Objektivierung des Streitgegenstandes wird dem Unternehmer der Vorteil in Bezug auf Lohndruck und Ausspielen der beiden Parteien gegeneinander entzogen — obgleich ihm die Wahl zwischen den verschiedenen Arbeiterschaften geblieben ist, die ihm jetzt aber nichts mehr nützt. Die frühere Ungeschiedenheit des personalen und des sachlichen Momentes hat sich differenziert, und während in bezug auf das erstere der Unternehmer noch in der formalen Situation des Tertius gaudens geblieben ist, hat die objektive Fixierung des zweiten dieser Situation die Chancen ihrer Ausnutzung genommen.

Viele der hier und in der nächsten Formung erwähnten Streitarten müssen mitgewirkt haben, um, unter den weltlichen Mächten des Mittelalters ausbrechend, die Machtstellung der damaligen Kirche zu erzeugen oder zu steigern. Bei den ewigen Unruhen und Streitigkeiten in den grofsen und kleinen politischen Bezirken mufste die

einzige stabile Macht, die so wie so schon von jeder Partei verehrt oder gefürchtet wurde, eine mit nichts vergleichbare Prärogative gewinnen. Unzählige Male ist es überhaupt nur die Stabilität des Dritten in den wechselnden Stadien des Streites, seine Unberührtheit durch den Streitstoff, um den das Auf und Nieder der beiden Parteien oszilliert, was ihm sein Übergewicht und seine Gewinnmöglichkeiten einträgt. Je gewaltsamer und namentlich je länger andauernd der Kampf von Parteien ihre Positionen schwanken läfst, desto überlegener, respektierter und chancenreicher wird, ceteris paribus, Festigkeit und Beharren rein als formale Tatsache die Position eines Dritten gestalten. Von dieser allenthalben beobachtbaren Konstellation gibt es wohl kein gigantischeres Beispiel als eben die katholische Kirche. Es ist für die allgemeine, alle seine Ausgestaltungen betreffende Charakterisierung des Tertius gaudens noch anzuführen, dafs zu den Ursachen seiner Prärogative schon der blofse Unterschied der seelischen Energien gehört, die er und die die andern in das Verhältnis einsetzen. Was ich vorhin von dem Unparteiischen überhaupt erwähnte: dafs er mehr die Intellektualität, die Streitenden aber mehr das Gefühl und den Willen vertreten — dies gibt ihm, wo er die Situation egoistisch ausnutzen will, eine beherrschende, sozusagen auf einer idealen Höhe thronende Stellung und jenen äufseren Vorteil, den in jeder Komplikation der nicht gefühlsmäfsig Beteiligte besitzt. Und selbst wo er die praktische Ausnutzung seines unbefangeneren Blickes und seiner nicht von vornherein engagierten, sondern stets disponiblen Kräfte verschmäht, trägt ihm seine Situation mindestens das Gefühl einer leisen ironischen Überlegenheit über die Parteien ein, die um einen ihm so gleichgültigen Preis so vieles aufs Spiel setzen.

3. Divide et impera. In diesen Kombinationen des Dreierschemas handelt es sich um einen bestehenden oder entstehenden Zwist zweier Elemente, aus dem der Dritte Vorteil zog; es ist nun eine gesondert zu betrachtende, obgleich in der Wirklichkeit nicht immer gegen jene abzugrenzende Nüance, dafs der Dritte jenen Zwist vorsätzlich stiftet, um eine beherrschende Situation zu gewinnen. Vorauszuschicken ist auch hier, dafs die Dreizahl natürlich nur die Mindestzahl der zu dieser Formung erforderlichen Elemente bedeutet und deshalb als einfachstes Schema dienen mag. Es handelt sich hier also darum, dafs zwei Elemente ursprünglich einem Dritten gegenüber mit einander vereint oder auf einander angewiesen sind, und dafs

dieser die gegen ihn verbundenen Kräfte gegen einander in Tätigkeit zu setzen weiſs; der Erfolg ist dann, daſs sie sich entweder gegenseitig die Wage halten, sodaſs er, von beiden ungestört, seine Vorteile verfolgen kann, oder daſs sie sich gegenseitig so schwächen, daſs keiner von ihnen der Übermacht jenes zu widerstehen vermag. Ich charakterisiere nun einige Stufen der Skala, in die man die einschlägigen Erscheinungen ordnen kann. Die einfachste liegt da vor, wo eine überlegene Macht die Vereinigung von Elementen hindert, die noch garnicht positiv zu einer solchen streben, aber es doch vielleicht tun könnten. Hierhin gehören vor allem die gesetzlichen Verbote politischer Vereinigungen, sowohl von solchen überhaupt, wie von Verbindungen zwischen Vereinen, die als einzelne gestattet sind. Es liegt meistenteils gar keine bestimmt substanziierte Befürchtung vor, gar keine irgend erweisliche Gefährdung der herrschenden Mächte durch derartige Vereinigungen. Sondern die Form der Vereinigung als solche wird gefürchtet, weil sie möglicherweise einen gefährlichen Inhalt in sich aufnehmen könnte. Ausdrücklich sagt Plinius in seiner Korrespondenz mit Trajan, die Christen seien gefährlich, weil sie eine Genossenschaft bildeten; im übrigen aber seien sie völlig harmlos. Die Erfahrung, daſs revolutionäre oder überhaupt auf Wandlung des Bestehenden gerichtete Tendenzen sich die Form der Vereinigung möglichst vieler Interessenten geben müssen, wächst zu der logisch falschen, aber psychologisch wohl begreiflichen Umkehrung aus, daſs alle Vereinigungen eine gegen die bestehenden Gewalten gerichtete Tendenz haben. Das Verbot gründet sich also sozusagen auf eine Möglichkeit zweiter Potenz: nicht nur sind die von vornherein verbotenen Vereinigungen bloſs möglich und bestehen oft noch nicht einmal in dem Wunsche der so Auseinandergehaltenen, sondern die Gefahren, um derentwillen die Untersagung erfolgt, wären auch seitens der verwirklichten Vereinigung nur mögliche. In der Form dieser Vereinigungsverbote tritt das Divide et impera also auf als die denkbar sublimierteste Prophylaxis des einen Elementes gegen alle Eventualitäten aus der Verbindung der andern. Diese vorbeugende Form kann sich formal gleich da wiederholen, wo die Mehrheit, die dem einen gegenübersteht, aus den verschiedenen Machtelementen einer und derselben Persönlichkeit besteht. Das anglo-normannische Königtum sorgte dafür, daſs die Herrenhöfe in der Feudalzeit möglichst zerstreut lagen: einige der mächtigsten Vasallen waren in 17

bis 21 shires eingesessen. Durch dieses Prinzip lokaler Teilung konnten die Herrschaften der Kronvasallen sich nicht wie auf dem Kontinent zu grofsen souveränen Höfen konsolidieren. So hören wir über frühere Aufteilungen von Ländern unter die Söhne der Herrscher: man habe die Stücke möglichst bunt durcheinander gelegt, um die völlige Separation zu verhindern. Die einheitliche Staatsidee will so ihre Herrschaft durch Zersplitterung jedes Teilgebietes retten, das, wenn es räumlich geschlossen wäre, sich ihr leicht entziehen könnte.

Die prophylaktische Hinderung der Vereinigung wirkt nun zugespitzter, wo schon ein direktes Streben zu letzterer besteht. Unter dieses Schema gehört die — freilich noch mit andren Motiven komplizierte — Erscheinung, dafs Arbeitgeber sich allgemein aufs entschiedenste weigern, in Lohn- und andren streitigen Angelegenheiten mit Mittelspersonen, die nicht zur eigenen Arbeiterschaft gehören, zu verhandeln. Dadurch verhindern sie nicht nur, dafs die Arbeiter ihre Position durch Verbindung mit einer Persönlichkeit verstärken, die von den Arbeitgebern nichts zu fürchten oder zu erwarten hat; sondern sie erschweren auch die einheitliche Aktion der Arbeiterschaften verschiedener Betriebe, die z. B. auf durchgängige Einführung eines Lohntarifes gerichtet ist. Indem die Mittelsperson abgelehnt wird, die gleichmäfsig für mehrere Arbeiterschaften verhandeln könnte, unterbindet der Arbeitgeber die drohende Verbindung der Arbeiter; gegenüber den vorhandenen Bestrebungen zu einer solchen wird dies als so wichtig für seine Position empfunden, dafs Unternehmerverbände manchmal jedem ihrer Mitglieder diese Isolierung seiner Arbeiterschaft bei Streitigkeiten und Verhandlungen als statutenmäfsige Pflicht auferlegen. Innerhalb der Geschichte der englischen Gewerkvereine bezeichnete es, hauptsächlich im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts, einen aufserordentlichen Fortschritt, als die Ausnutzung dieses divide durch die Unternehmer vermittels einer unpersönlichen Instanz hintangehalten wurde. Man begann nämlich den Schiedssprüchen Unparteiischer, die man in Streitsachen hinzuzog, von beiden Seiten Gültigkeit über den individuellen Fall hinaus, beizulegen. Dadurch stand nun bald vielfach eine allgemeine Regel über den, wenn auch noch individuell geführten Verhandlungen des Unternehmers mit seinen Arbeitern, und dies ist ersichtlich eine vermittelnde Stufe zu der kollektiven Vertragsschliefsung innerhalb des gesamten, alle Interessenten einbeziehenden Gewerbes, in der die Praxis des divide prinzipiell fort-

fällt. — Über jene bloſse Prophylaxis gehen weiterhin die Versuche konstitutioneller Herrscher hinaus, durch Spaltungen des Parlamentes die Bildung unbequemer Majoritäten zu verhüten. Ich erwähne nur ein Beispiel, das durch seinen Radikalismus von prinzipiellem Interesse ist. Unter Georg III. übte der englische Hof die Praxis, alles Parteiwesen als solches für eigentlich unzuläſsig und mit dem Staatswohl unvereinbar zu erklären. Und zwar vermittels des Grundsatzes, daſs nur die Einzelperson und ihre individuelle Befähigung politische Dienste leisten könne; indem man als die spezifischen Leistungen jener Vielheiten Gesetze und allgemeine Direktiven bezeichnete, forderte man men, not measures. So spielte man die praktische Bedeutung der Individualität gegen die Aktionen von Mehrheiten aus und suchte durch die etwas verächtliche Identifizierung der sozialen Vielheit mit der abstrakten Allgemeinheit jene in ihre Atome, als das angeblich einzig Reale und Wirksame, aufzulösen.

Das Auseinanderhalten der Elemente gewinnt statt der prohibitiven schon eine aktivere Form, wo der Dritte Eifersucht zwischen ihnen stiftet. Damit sind noch nicht die Fälle gemeint, in denen er die beiden andren sich gegeneinander aufreiben läſst, um auf ihre Kosten eine neue Ordnung der Dinge herzustellen; sondern es handelt sich hier gerade oft um konservative Tendenzen, der Dritte will seine schon bestehende Prärogative eben dadurch erhalten, daſs er eine befürchtete Koalition der beiden andren vermittels der Eifersucht zwischen ihnen am Entstehen oder mindestens an der Entwicklung über den ersten Ansatz hinaus hindert. Mit einer besonderen Feinheit scheint von dieser Technik in einem Fall, der aus dem alten Peru berichtet wird, Gebrauch gemacht zu sein. Es war allgemeine Übung der Inkas, einen neu eroberten Stamm in zwei ungefähr gleiche Hälften zu teilen und in beide je einen Vorsteher einzusetzen, und zwar mit einer geringen Rangdifferenz zwischen beiden. Dies war tatsächlich das geeignetste Mittel, zwischen diesen Häuptlingen eine Rivalität hervorzurufen, die es zu keiner einheitlichen Aktion des unterworfenen Gebietes gegen die Herrscher kommen lieſs. Sowohl eine ganz gleiche Position wie eine sehr differente hätten eher ein Zusammengehen ermöglicht: jene, weil dann bei einer eventuellen Aktion eine wirkliche Halbierung der Führerschaft eher als jedes andre Verhältnis durchzuführen gewesen wäre, und weil, wo es doch der Unterordnung bedurft hätte, gerade Pairs sich noch am leichtesten

solcher technischen Notwendigkeit fügen; diese, weil mit ihr die Führerschaft des einen keinen Widerspruch gefunden hätte. Der geringe Rangunterschied läſst es am wenigsten zu einem organischen und befriedigenden Verhältnis in der hier befürchteten Einung kommen, da der eine auf sein Plus hin zweifellos die unbedingte Prärogative beansprucht hätte, das Minus des andren aber nicht bedeutend genug war, um ihm nicht dieselbe Ambition nahezulegen.

Das Prinzip der ungleichen Austeilung irgendwelcher Werte, um die so erregte Eifersucht zum Mittel des divide et impera zu machen, ist eine allgemein beliebte Technik, gegen die dann wieder gewisse soziologische Zustände einen ebenso prinzipiellen Schutz gewähren. Man hat die australischen Eingeborenen durch ungleich verteilte Gaben gegeneinander zu verhetzen und damit leichter zu beherrschen versucht. Allein dies scheiterte stets an dem Kommunismus der Horden, die jede Gabe, an wen sie auch gelangte, sogleich unter alle Mitglieder verteilten. Neben der Eifersucht ist es vor allem das Miſstrauen, das als psychologisches Mittel zu dem gleichen Zweck verwendet wird, und das, im Unterschied gegen jene, gerade gröſsere Mengen von verschwörerischen Vereinigungen zurückzuhalten vermag. Aufs wirkungsvollste betrieb dies die venezianische Regierung durch die im ungeheuersten Maſsstabe inszenierte Aufforderung der Bürger zur Denunziation irgendwie Verdächtiger. Niemand wuſste, ob sein nächster Bekannter nicht im Dienste der Staatsinquisition stand, und so waren revolutionäre Pläne, die das gegenseitige Vertrauen einer groſsen Anzahl von Personen voraussetzten, von der Wurzel her abgeschnitten; so daſs in der späteren Geschichte von Venedig offene Aufstände so gut wie garnicht vorkommen.

Die kraſseste Form des divide et impera, die Entfesselung positiven Kampfes zwischen zwei Elementen, kann ihre Absicht in dem Verhältnis des Dritten sowohl zu diesen beiden wie zu auſserhalb ihrer gelegenen Objekten haben. Das letztere findet etwa statt, wo der eine von drei Anwärtern auf ein Amt die beiden andren so gegeneinander aufzuhetzen versteht, daſs sie durch Klatschereien und Verleumdungen, die jeder von ihnen über den andren im Umlauf setzt, sich gegenseitig um ihre Chancen bringen. In allen Fällen dieses Typus zeigt sich die Kunst des Dritten in der Gröſse des Abstandes, in den er sich selbst von der Aktion, die er entfesselt, zu stellen weiſs. Je mehr er den Kampf nur an unsichtbaren Fäden lenkt, je mehr er das Feuer

so anzulegen versteht, dafs es ohne sein weiteres Zutun und Hinsehen weiter brennt, desto zugespitzter und unabgelenkter wird nicht nur der Kampf der beiden andren bis zu ihrem beiderseitigen Ruin fortgesetzt werden, sondern desto mehr wird auch der Kampfpreis, den es zwischen ihnen galt, oder die sonstigen ihm wertvollen Objekte ihm wie von selbst in den Schofs zu fallen scheinen. Auch in dieser Technik waren die Venezianer Meister. Um sich der Güter von Adligen auf der Terraferma zu bemächtigen, hatten sie das Mittel, an jüngere oder nicht ebenbürtige Edelleute hohe Titel zu verteilen. Die Entrüstung der Älteren und Vornehmen darüber gab stets Gelegenheit zu Raufereien und Friedensbrüchen zwischen beiden Parteien, worauf denn die venezianische Regierung in aller Form rechtens die Güter der Schuldigen konfiszierte. Gerade an derartigen Fällen, wo der Zusammenschlufs der veruneinigten Elemente gegen den gemeinsamen Unterdrücker von der einleuchtendsten Zweckmäfsigkeit wäre — wird als generelle Bedingung des divide et impera recht deutlich, dafs Feindseligkeiten eben keineswegs in dem Zusammenstofs realer Interessen ihren allein zureichenden Grund haben. Wenn nur irgend ein Bedürfnis zur Feindseligkeit überhaupt, ein Antagonismus, der seinen Gegenstand erst sucht, in der Seele besteht, kann es leicht gelingen, ihr statt desjenigen Gegners, gegen den die Feindschaft Sinn und Zweck hätte, einen ganz andren zu substituieren. Das divide et impera fordert von seinem Künstler, dafs er durch Hetzen, Verleumdungen, Schmeicheln, Erregen von Erwartungen usw. jenen allgemeinen Aufregungszustand und Kampflust hervorrufe, in dem die Unterschiebung eines eigentlich garnicht indizierten Gegners gelingen kann. So kann sich die Form des Kampfes von seinem Inhalt und dessen Vernunftmäfsigkeit ganz lösen. Der Dritte, dem eigentlich die Feindseligkeit der beiden andren zu gelten hätte, kann sich gleichsam zwischen ihnen unsichtbar machen, so dafs der Anprall beider nicht gegen ihn, sondern gegenseitig gegen sie selbst erfolgt.

Wo nun der Zweck des Dritten nicht in einem Objekt, sondern in der unmittelbaren Beherrschung der beiden andren Elemente liegt, sind zwei soziologische Gesichtspunkte wesentlich. 1. Gewisse Elemente sind so geformt, dafs sie nur durch gleichgeartete erfolgreich bekämpft werden können. Der Wille zu ihrer Unterwerfung findet unmittelbar keinen rechten Angriffspunkt, so dafs nur übrig bleibt, sie sozusagen in sich selbst zu teilen und zwischen

den Teilen einen Kampf, den sie nun mit homogenen Waffen führen können, zu unterhalten, bis sie hinreichend geschwächt sind und so dem Dritten zur Beute fallen. Von England hat man gesagt, es habe Indien nur durch Indien gewinnen können, wie schon Xerxes erkannt hatte, dafs man Griechenland am besten durch Griechen bekämpfe. Gerade die durch die Gleichheit der Interessen aufeinander Angewiesenen kennen ihre Schwächen und ihre verwundbaren Punkte gegenseitig am besten, so dafs der Grundsatz des similia similibus — die Vernichtung irgend eines Zustandes durch Erregung eines gleichartigen — sich hier im weitesten Mafsstabe wiederholen kann. Während man gegenseitige Förderung und Vereinheitlichung am besten bei einem gewissen Mafs qualitativer Unterschiedenheit gewinnt, weil hierdurch das Ergänzen, Zusammenwachsen, organisch differenzierte Leben sich ergibt — scheint die gegenseitige Zerstörung am besten bei qualitativer Gleichartigkeit zu gelingen, abgesehen natürlich von so grofsem quantitativem Kraftübergewicht der einen Partei, dafs das Verhältnis der Beschaffenheiten überhaupt gleichgültig wird. Die ganze Kategorie von Feindschaften, die im Bruderkampf gipfelt, zieht ihren radikal-zerstörerischen Charakter daraus, dafs ebenso Erfahrung und Kenntnis wie die aus der Wurzeleinheit quellenden Instinkte jedem die tötlichsten Waffen gerade gegen diesen Gegner in die Hand geben. Was die Basis des Verhältnisses der Gleichen zueinander bildet: das Kennen der äufseren Lage und das sympathische Sichhineinfühlen in die innere — das ist ersichtlich ebenso das Mittel der tiefsten, an keiner Angriffsmöglichkeit vorübergehenden Verletzungen, und führt, da es seinem Wesen nach gegenseitig ist, zu der gründlichsten Vernichtung. Deshalb ist die Bekämpfung des Gleichen durch den Gleichen, die Spaltung des Gegners in zwei qualitativ homogene Parteien, eine der durchgreifendsten Realisierungen des divide et impera. 2. Wo es für den Unterdrücker nicht möglich ist, seine Geschäfte so ausschliefslich durch seine Opfer selbst besorgen zu lassen, wo er in ihren Kampf selbst eingreifen mufs, ist das Schema sehr einfach: er unterstützt eben den einen so lange, bis der andre unterdrückt ist, worauf er dann jenen zur leichten Beute hat. Am zweckmäfsigsten wird diese Unterstützung demjenigen gelten, der sowieso schon der Stärkere ist. Dies kann die mehr negative Form annehmen, dafs von einem zu unterdrückenden Komplex von Elementen der Mächtigere blofs geschont wird. So hat Rom bei seiner Unterwerfung Griechenlands sich

doch Athen und Sparta gegenüber die auffälligste Reserve auferlegt. Dies Verfahren muſs Groll und Eifersucht auf der einen, Hochmut und Vertrauensseligkeit auf der andren Seite erzeugen, eine Spaltung, die die Beute für den Unterdrücker bequem macht. Die Technik eines Herrscherwillens: von zwei eigentlich gleichmäſsig gegen ihn Interessierten den Stärkeren zu protegieren, bis er den Schwächeren ruiniert hat, und dann mit Frontwechsel gegen den jetzt isolierten vorzugehen und ihn zu unterwerfen — diese Technik ist bei der Gründung von Weltreichen nicht weniger beliebt, wie bei den Prügeleien von Straſsenjungen, in der Handhabung politischer Parteien durch eine Regierung nicht anders als in Konkurrenzkämpfen, in denen etwa die drei Elemente: ein sehr mächtiger Finanzier oder Industrieller und zwei unbedeutendere, aber ihm unbequeme und untereinander ungleiche Konkurrenten einander gegenüberstehen. In diesem Fall wird der erst Genannte, um eine Koalition der beiden andren gegen ihn zu hindern, mit dem Kräftigeren von ihnen eine Preis- oder Produktionsverabredung eingehen, die diesem erhebliche Vorteile sichert, und durch die der Schwächere erdrückt wird. Ist dies erst geschehen, so kann nun jener Mächtige seinen bisherigen Bundesgenossen abstoſsen und ihn, der jetzt keinerlei Rückhalt mehr hat, durch Unterbieten oder andre Methoden zu Grunde richten. —

Ich gehe zu einem ganz andren Typus derjenigen soziologischen Formungen über, die durch die Zahlbestimmtheit ihrer Elemente bedingt sind. Bei den Zweier- und Dreierkonfigurationen handelte es sich um das innere Gruppenleben mit allen seinen Differenziertheiten, Synthesen und Antithesen, das sich bei dieser Mindest- oder Höchstzahl von Mitgliedern entfaltet. Die Frage betraf nicht die Gruppe als Ganzes in ihrem Verhältnis zu anderen oder zu einer gröſseren, deren Teil sie ist, sondern das immanente gegenseitige Verhältnis ihrer Elemente. Fragt man nun aber umgekehrt nach der Bedeutung, die die Zahlbestimmtheit nach auſsen hin enfaltet, so ist die wesentlichste Funktion derselben, daſs sie die Einteilung einer Gruppe in Untergruppen ermöglicht. Der teleologische Sinn dieser ist, wie oben bereits hervorgehoben, die leichtere Überschaulichkeit und Lenkbarkeit der Gesamtgruppe, oft eine erste Organisierung, richtiger: Mechanisierung derselben; in rein formaler Hinsicht ist damit die Möglichkeit gegeben, Formung, Charakter, Einrichtungen der Abteilungen des Ganzen zu bewahren, unabhängig von der quan-

titativen Entwicklung des Ganzen selbst: die Bestandteile, mit denen die Verwaltung desselben rechnet, bleiben qualitativ soziologisch immer die gleichen, und die Vermehrung des Ganzen ändert nur ihren Multiplikator. Dies ist z. B. der ungeheure Nutzen der numerischen Einteilung der Heere; ihre Vermehrung geht dadurch mit verhältnismäfsiger technischer Leichtigkeit vor sich, dafs sie als immer wiederholte Bildung der numerisch und also organisatorisch bereits feststehenden Cadres erfolgt. Dieser Vorteil knüpft sich ersichtlich an Zahlbestimmtheit überhaupt, aber nicht an bestimmte Zahlen. Indefs ist hier eine schon oben erwähnte Zahlgruppe historisch von besonderer Wichtigkeit für soziale Einteilungen geworden: die Zehn und ihre Derivate. Für diese Zusammenschliefsung von 10 Mitgliedern zu solidarischen Leistungen und Verantwortlichkeiten, die in vielen der ältesten Kulturen auftritt, ist zweifellos die Fingerzahl das Entscheidende gewesen. Bei gänzlichem Mangel arithmetischer Gewandtheit hat man an den Fingern ein erstes Orientierungsprinzip, um eine Mehrzahl von Einheiten zu bestimmen, ihre Teilungen und Zusammensetzungen anschaulich zu machen. Dieser allgemeine, oft genug hervorgehobene Sinn des Fünfer- und Zehner-Prinzips wird aber für dessen soziale Anwendung noch speziell ergänzt: dadurch, dafs die Finger eine relativ gegenseitige Unabhängigkeit und selbständige Beweglichkeit haben, andrerseits aber doch untrennbar zusammenhängen (in Frankreich sagt man von zwei Freunden: ils sont unis comme deux doigts de la main) und erst in ihrem Miteinander ihren eigentlichen Sinn erhalten — dadurch bieten sie ein höchst treffendes Bild der sozialen Vereinigung von Individuen. Die Einheit und eigentümliche Zusammenwirksamkeit jener kleinen Untergruppen gröfserer Kollektivitäten konnte garnicht anschaulicher symbolisiert werden. Noch in neuester Zeit hat der tschechische Geheimbund Omladina sich nach dem Prinzip der Fünfzahl konstituiert: die Führung desselben gehörte mehreren »Händen« an, welche aus je einem Daumen, d. h. dem obersten Leiter, und vier Fingern bestanden[1]). Wie stark man gerade

[1]) Von andrer und allgemeinerer Seite her gesehen, gehört die Einteilung nach der Fingerzahl zu der typischen Tendenz, Erscheinungen von gegebener, anschaulich-natürlicher Rhythmik zu diesem soziologischen Zwecke, mindestens dem Namen und Symbol nach, zu benutzen. Eine geheime politische Gesellschaft unter Louis Philippe nannte sich die Jahreszeiten. Sechs Mitglieder unter Führung eines siebenten, der Sonntag hiefs, bildeten eine Woche, vier Wochen einen Monat, drei Monate eine Jahreszeit,

die Zehnzahl als innerhalb einer gröfseren Gruppe einheitlich zusammengehörig empfand, zeigt vielleicht auch die in das frühe Altertum hinaufreichende Sitte des Dezimierens von Heeresabteilungen bei Aufständen, Fahnenflucht usw. Es wurden eben gerade zehn als eine Einheit angesehen, die zum Zweck der Bestrafung durch einen Einzelnen vertreten werden konnte; oder es wirkt dazu noch eine ungefähre Erfahrung mit, dafs sich etwa unter je zehn durchschnittlich ein Rädelsführer zu befinden pflegt. Die Einteilung einer Gesamtgruppe in zehn numerisch gleiche Teile, obgleich ersichtlich zu einem völlig andern Resultat führend und ganz ohne sachlich-praktische Beziehung zu der Einteilung in jene zehn Individuen, scheint mir doch psychologisch von dieser auszugehen. Als die Juden aus dem zweiten Exil zurückkehrten, 42 360 Juden mit ihren Sklaven, wurden sie so verteilt, dafs ein ausgelostes Zehntel in Jerusalem Aufenthalt nahm, die übrigen neun Zehntel auf dem Lande. Dies waren für die Hauptstadt entschieden zu wenig, weshalb man auch gleich auf eine Vermehrung der Einwohnerschaft Jerusalems bedacht sein mufste. Die Macht des Zehnprinzips als sozialen Einteilungsgrundes scheint hier also gegen die Erfordernisse der Praxis blind gemacht zu haben.

Die Hundertschaft, von jenem Prinzip abgeleitet, ist zunächst und wesentlich auch Einteilungsmittel, und zwar das historisch wichtigste. Ich erwähnte schon, dafs sie direkt der begriffliche Stellvertreter der Einteilung überhaupt geworden ist, so dafs ihr Name selbst dann noch der Untergruppe verbleibt, wenn diese ziemlich viel weniger oder mehr Mitglieder enthält. Die Hundert erscheinen — am entschiedensten vielleicht in der grofsen Rolle, die sie in der Verwaltung des angelsächsischen England spielen — gleichsam als die Idee der Teilgruppe überhaupt, deren inneren Sinn ihre äufsere Unvollständigkeit nicht alteriert. Es ist hierfür recht bezeichnend, dafs die Hundertschaften im alten Peru ihren Tribut an die Inkas noch immer mit dem Aufgebot aller Kräfte freiwillig entrichteten, als sie schon auf

---

vier Jahreszeiten die unter einem Oberbefehlshaber stehende höchste Einheit. Bei allem Spielcharakter dieser Benennungen hat doch wahrscheinlich ein Gefühl, als ob man eine von der Natur indizierte Einheitsform differenter Bestandteile damit wiederholte, hier irgendwie mitgewirkt. Und die mystische Färbung, zu der geheime Gesellschaften so wie so neigen, wird diese Symbolisierung begünstigt haben, mit der man eine kosmische Formungskraft auf das gewillkürte Gebilde überzuleiten meinen konnte.

ein Viertel ihres Bestandes herabgesunken waren. Die soziologische Grundtatsache ist hier, daſs diese Markgenossenschaften als Einheiten jenseits ihrer Mitglieder empfunden wurden. Da nun aber die Steuerverpflichtung, wie es scheint, nicht für die Genossenschaft als solche, sondern für ihre hundert Teilnehmer galt — so zeigt die Übernahme dieser Verpflichtung durch die restlichen Fünfundzwanzig um so schärfer, als eine wie unbedingte, von Natur solidarische Einheit gerade die Hundert empfunden wurde. Andrerseits ist unvermeidlich, daſs die Einteilung in Hundertschaften vielerlei organische Beziehungen von Elementen und Elementaggregaten — verwandtschaftlicher, nachbarlicher, sympathischer Art — durchbricht, da sie immer ein mechanisch-technisches Prinzip bleibt, ein teleologisches, kein natürlich-triebmäſsiges. Gelegentlich geht dann die Dezimaleinteilung neben einer mehr organischen her: so ist das mittelalterliche deutsche Reichsheer nach Völkerschaften formiert; dennoch hören wir auch von einer Einteilung des Heeres nach Tausendschaften, was dann jene natürlichere, mehr von einem terminus a quo her bestimmte Ordnung durchschneiden und überwinden muſste. Dennoch legt die starke Zentripetalität, die die Hunderterbildung beherrscht, es nahe, ihre Bedeutung nicht nur in ihrem Einteilungszweck zu suchen, der ihr etwas Äuſserliches ist und mit dem sie der gröſseren, sie umgebenden Gruppe dient. Von diesem jetzt abgesehen, findet es sich in der Tat, daſs die Hundertzahl der Mitglieder rein als solche der Gruppe eine besondere Bedeutsamkeit und Würde verleiht. Der Adel im epizephyrischen Lokroi führte seine Abkunft auf edle Frauen aus den sogenannten »hundert Häusern« zurück, die sich an der Gründung der Kolonie beteiligt hätten. Ebenso sollen die ursprünglichen Ansiedelungen, durch die Rom gegründet wurde, hundert latinische gentes, hundert sabellische, hundert aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte umfaſst haben. Die Hundertzahl der Mitglieder verleiht der Gruppe offenbar eine gewisse Stilisierung, den genau begrenzten strengen Umriſs, dem gegenüber jede etwas kleinere oder etwas gröſsere Zahl als einigermaſsen vage und weniger in sich geschlossen erscheint. Sie hat eine innere Einheit und Systematik, die sie für jene genealogischen Mythenbildungen besonders geeignet macht, eine eigentümliche Vereinigung von mystischer Symmetrie und rationalem Sinne, während alle anderen Zahlen von Gruppenelementen wie zufällig, nicht als von innen heraus in gleicher Weise zusammengehalten, nicht ebenso ihrer eigenen Struktur nach

als unverrückbar empfunden werden. Das besonders adäquate Verhältnis zu unseren Verstandeskategorien, die leichte Überschaulichkeit der Hundertzahl, das sie zum Einteilungsprinzip so geeignet macht, erscheint hier als Reflex einer objektiven Eigenart der Gruppe, die der letzteren gerade aus dieser numerischen Bestimmtheit kommt.

Diese eben genannte Qualifizierung hebt sich von den bisher behandelten völlig ab. Bei den Zweier- und Dreierkombinationen bestimmte die Zahl das eigne innere Leben der Gruppe, aber sie tut es doch nicht als Quantum, die Gruppe zeigte all jene Erscheinungen nicht, weil sie als ganze diese Gröfse hatte, sondern es handelte sich um Bestimmtheiten jedes einzelnen Elementes durch die Wechselwirkung mit einem oder mit zwei anderen Elementen. Ganz anders verhielt es sich mit allen Abkömmlingen der Fingerzahl: hier lag der Grund der Synthese in der bequemeren Übersehbarkeit, Organisierung, Lenkbarkeit, kurz, eigentlich nicht in der Gruppe selbst, sondern in dem Subjekte, das mit ihr theoretisch oder praktisch zu tun hat. Eine dritte Bedeutung der Mitgliederzahl knüpft sich nun endlich daran, dafs die Gruppe objektiv und als ganze — also ohne Unterscheidung individueller Positionen der Elemente — gewisse Eigenschaften nur unterhalb oder nur oberhalb eines bestimmten Umfanges aufweist. Ganz generell ist dies schon oben bei dem Unterschied der grofsen und der kleinen Gruppe behandelt worden; jetzt aber fragt es sich, ob nicht Charakterzüge der Gesamtgruppe von bestimmten Mitgliederzahlen ausgehen — wobei selbstverständlich die Wechselwirkungen unter den Individuen den realen und entscheidenden Vorgang ausmachen; nur dafs nicht diese in ihrer Einzelheit, sondern ihre Zusammenfassung zu einem Bilde des Ganzen jetzt den Gegenstand der Frage bilden. Die Tatsachen, die auf diese Bedeutung der Gruppenquantität hinweisen, gehören sämtlich einem einzigen Typus an: den gesetzlichen Vorschriften über die Mindestzahl oder die Höchstzahl von Vereinigungen, die als solche gewisse Funktionen oder Rechte beanspruchen, gewisse Verpflichtungen leisten sollen. Der Grund davon liegt nahe. Die besonderen Qualitäten, die Vereinigungen auf Grund ihrer Mitgliederzahl entfalten, und die die gesetzlichen Vorschriften über diese rechtfertigen, würden freilich immer die gleichen, an die gleiche Zahl geknüpften sein, wenn es zwischen den Menschen keine psychologischen Unterschiede gäbe, und die Wirkung einer Gruppe so genau ihrem Quantum folgte, wie die Energiewirkung einer bewegten homo-

genen Materienmasse es tut. Die unübersehbaren individuellen Differenzen der Mitglieder aber machen alle genauen und Vorausbestimmungen völlig illusorisch: sie können das gleiche Maſs von Kraft und Unbesonnenheit, von Gesammeltheit oder Dezentralisation, von Selbstgenugsamkeit oder Führungsbedürftigkeit, das sich einmal an einer Gruppe bestimmten Umfanges zeigt, ein zweites Mal schon an einer viel kleineren, ein drittes Mal erst an einer viel gröſseren hervortreten lassen. Die Gesetzesvorschriften aber, die jene Qualitäten von Vereinigungen zum Bestimmungsgrund haben, können technisch mit solchen Schwankungen und Paralysierungen durch das zufällige Menschenmaterial nicht rechnen, sondern müssen bestimmte, für durchschnittlich gehaltene Mitgliederzahlen angeben, an die sie Rechte und Pflichten von Genossenschaften knüpfen. Zu Grunde muſs die Voraussetzung liegen, daſs ein gewisser Gemeingeist, eine gewisse Stimmung, Kraft, Tendenz innerhalb einer vereinigten Personenzahl dann und erst dann einträte, sobald diese Zahl eine bestimmte Höhe erreicht hat. Je nachdem dieser Erfolg nun erwünscht oder perhorresziert ist, wird man eine Mindestzahl fordern oder nur eine Maximalzahl gestatten. Ich führe zunächst einige Beispiele für das letztere an. In der frühen griechischen Zeit gab es gesetzliche Bestimmungen, daſs die Bemannung von Schiffen nicht mehr als fünf Mann betragen solle, um den Übergang zum Seeraub zu verhindern. Aus Furcht vor den Gesellenverbindungen bestimmten die rheinischen Städte 1436, daſs nicht mehr als drei Gesellen gleich gekleidet gehen dürften. Am häufigsten begegnen überhaupt politische Verbote dieses Sinnes. Philipp der Schöne verbot 1305 alle Zusammenkünfte von mehr als fünf Personen, welchen Standes sie auch seien und in welcher Form es auch geschehe. Im ancien régime dürfen nicht 20 Edelleute sich auch nur zu einer Besprechung versammeln, ohne daſs der König es besonders konzediert. Napoleon III. untersagte alle nicht speziell erlaubten Vereine von mehr als 20 Personen. In England stellte der conventicle act unter Karl II. alle religiösen Versammlungen in einem Hause von mehr als fünf Personen unter Strafe, und die englische Reaktion am Beginn des 19. Jahrhunderts untersagte alle nicht lange vorher gemeldeten Versammlungen von über 50 Personen. Bei Belagerungszuständen dürfen oft nicht mehr als drei oder fünf Personen auf der Straſse zusammenstehen, und vor einigen Jahren hat das Berliner Kammergericht entschieden, daſs eine »Versammlung« im

Sinne des Gesetzes, die also polizeilicher Anmeldung bedürfe, schon bei einer Anwesenheit von acht Personen vorliege. Auf das rein ökonomische Gebiet erstreckt sich dies z. B. in dem englischen Gesetz von 1708, — das der Einfluſs der Bank von England durchsetzte — daſs die gesetzlichen Assoziationen innerhalb des Geldhandels nicht mehr als sechs Teilhaber umfassen dürften. Hier muſs überall seitens der Regierenden die Überzeugung vorhanden sein, daſs erst innerhalb von Gruppen der angegebenen Gröſsenmaſse sich der Mut oder die Unbedachtsamkeit, der Unternehmungsgeist oder die Mitreiſsbarkeit zu gewissen Handlungen findet, die man eben nicht entstehen lassen will. Am deutlichsten ist dies Motiv bei Sittengesetzen: wenn die Zahl der Teilnehmer an einem Gelage, der Begleiter zu einem Aufzug usw. begrenzt wird, so geschieht das auf die Erfahrung hin, daſs in einer gröſseren Masse die sinnlichen Impulse leichter die Oberhand gewinnen, die Ansteckung durch das böse Beispiel in ihr rascher fortschreitet, das individuelle Verantwortlichkeitsgefühl gelähmt wird. Die umgekehrte Richtung nehmen bei gleicher Grundlage die Bestimmungen, die gerade ein Minimum von Teilnehmern fordern, damit ein gewisser rechtlicher Effekt eintrete. So kann sich in England jede Wirtschaftsgenossenschaft die Korporationsrechte verschaffen, sobald sie mindestens sieben Mitglieder zählt; so fordert das Recht allenthalben eine bestimmte, wenn auch in ihrer Bestimmung auſserordentlich schwankende Mindestzahl von Richtern für die Findung eines gültigen Urteils, sodaſs z. B. an manchen Orten gewisse Urteilskollegien einfach die Siebener hieſsen. Bezüglich der ersteren Erscheinung wird angenommen, daſs erst bei dieser Mitgliederzahl die hinreichenden Garantieen und wirksamen Solidaritäten gegeben wären, ohne die die Korporationsrechte eine Gefahr für die Volkswirtschaft sind. In dem zweiten Beispiel scheint erst die vorgeschriebene Mindestzahl zu bewirken, daſs sich die Irrungen und extremen Meinungen der Einzelnen unter einander ausgleichen und dadurch die Kollektivmeinung das objektiv Richtige treffe. |Besonders stark tritt dieses Mindesterfordernis bei religiösen Bildungen hervor. Die regelmäſsigen Zusammenkünfte der buddhistischen Mönche eines bestimmten Gebietes zum Zwecke erneuter Religionseinprägung und einer Art Beichte forderte die Anwesenheit von mindestens vier Mönchen. Diese Zahl schloſs also erst sozusagen die Synode, und jeder hatte als Mitglied derselben eine irgendwie andre Bedeutung denn als individueller Mönch,

was er nur war, solange etwa nur drei zusammenkamen. So sollen die Juden immer zu mindestens zehn zusammenbeten. So sollte nach der Lockeschen Konstitution von Nord-Karolina jede beliebige Kirche oder Religionsgemeinschaft gegründet werden dürfen, wenn sie wenigstens aus sieben Mitgliedern bestand. Die Kraft, Konzentriertheit und Stabilität der religiösen Gemeinschaftsstimmung wird in diesen Fällen also erst von einer gewissen Mitgliederzahl an, die sich gegenseitig hält und hebt, erwartet. Zusammenfassend: wo das Gesetz eine Mindestzahl bestimmt, wirkt das Zutrauen zu der Vielheit und das Mifstrauen gegen die isolierteren individuellen Energien; wo eine Maximalzahl festgesetzt ist, wirkt umgekehrt das Mifstrauen gegen die Vielheit, das sich gegen ihre einzelnen Bestandteile nicht richtet.

Mag nun aber an ein Maximum Verbot oder an ein Minimum Erlaubnis geknüpft sein — die Gesetzgeber werden nicht gezweifelt haben, dafs die Erfolge, die sie fürchten oder wünschen, sich nur ganz unsicher und ganz durchschnittlich an die festgesetzten Umfänge binden; aber die Willkür der Festsetzung ist hierbei ebenso unvermeidlich und gerechtfertigt, wie in der Bestimmung eines Lebensalters, von dem an der Mensch Rechte und Pflichten der Grofsjährigkeit übernimmt. Gewifs wird die innere Fähigkeit zu dieser bei manchem früher, bei manchem später, bei keinem mit einem Schlage in der durch das Gesetz fixierten Minute eintreten; aber die Praxis kann die festen Mafsstäbe, die sie braucht, nur so gewinnen, dafs sie die an sich kontinuierliche Reihe für die Zwecke des Rechtes von einem Punkte an in zwei Abschnitte zerlegt, deren ganz verschiedene Behandlungsweisen in ihrer objektiven Beschaffenheit keine genaue Rechtfertigung finden können. Darum ist es so aufserordentlich lehrreich, dafs in allen Bestimmungen, für die die obigen Beispiele gewählt sind, die besondre Qualität der Menschen, über die die Vorschrift gilt, garnicht in Rechnung tritt, obgleich sie doch jeden einzelnen Fall bestimmt. Aber sie ist nichts Greifbares, und als solches bleibt eben nur die Zahl. Und es ist wesentlich, das überall herrschende tiefe Gefühl dafür zu konstatieren, dafs sie das Entscheidende wäre, wenn etwa die individuellen Differenzen ihre Wirkungen nicht aufhüben, dafs aber eben deshalb diese Wirkungen in der schliefslichen Gesamterscheinung sicher enthalten sind.

Drittes Kapitel.

Über- und Unterordnung.

Im allgemeinen liegt niemandem daran, dafs sein Einflufs den Andern bestimme, sondern daran, dafs dieser Einflufs, diese Bestimmtheit des Andern auf ihn, den Bestimmenden, zurückwirke. Darum liegt eine Wechselwirkung schon bei jener abstrakten Herrschsucht vor, die daran befriedigt ist, dafs das Handeln oder Leiden, der positive oder negative Zustand des Andern sich dem Subjekt als das Erzeugnis seines Willens darbietet. Diese sozusagen solipsistische Ausübung einer beherrschenden Gewalt, deren Bedeutung für den Übergeordneten ausschliefslich in dem Bewufstsein seiner Wirksamkeit besteht, ist freilich erst eine soziologische Rudimentärform, und vermöge ihrer besteht so wenig Vergesellschaftung, wie zwischen einem Künstler und seiner Statue, die doch auch auf ihn mit dem Bewufstsein seiner Schöpfermacht zurückwirkt. Im übrigen bedeutet Herrschsucht, selbst in dieser sublimierten Form, deren praktischer Sinn nicht eigentlich die Ausnutzung des Andern, sondern das blofse Bewufstsein ihrer Möglichkeit ist, keineswegs die äufserste egoistische Rücksichtslosigkeit. Denn Herrschsucht, so sehr sie das innere Widerstreben des Unterworfenen brechen will, während dem Egoismus nur an dem Sieg über sein äufseres zu liegen pflegt, hat an dem Andern noch immer eine Art Interesse, er ist für sie ein Wert. Erst wo der Egoismus nicht einmal Herrschsucht ist, sondern der Andre ihm absolut gleichgültig und ein blofses Werkzeug zu über ihn hinausliegenden Zwecken ist, fällt der letzte Schatten des vergesellschaftenden Füreinander fort. Dafs das Ausschalten absolut jeder Eigenbedeutung der einen Partei den Begriff der Gesellschaft aufhebt, zeigt in relativer Art die Bestimmung der späteren römischen Juristen: dafs die

societas leonina überhaupt nicht mehr als Gesellschaftsvertrag aufzufassen sei. Und in demselben Sinne hat man von den niederen Arbeitern in den modernen Riesenbetrieben, die jede wirksame Konkurrenz durch rivalisierende Unternehmer um die Dienste jener ausschliefsen, gesagt: der Unterschied in der strategischen Stellung zwischen ihnen und ihren Brotherren sei so überwältigend, dafs der Arbeitsvertrag überhaupt aufhöre, ein »Vertrag« im gewöhnlichen Wortsinne zu sein, weil die einen bedingungslos den andern ausgeliefert sind. Insofern zeigt sich die moralische Maxime: einen Menschen niemals als blofses Mittel zu gebrauchen — allerdings als die Formel für jede Vergesellschaftung. Wo die Bedeutung der einen Partei auf einen Punkt sinkt, an dem eine von dem Ich als solchem ausgehende Wirkung nicht mehr in die Beziehung eintritt, kann man von Gesellschaft so wenig reden, wie zwischen dem Tischler und der Hobelbank.

Nun ist die Ausschaltung jeglicher Spontaneität innerhalb eines Unterordnungsverhältnisses in Wirklichkeit seltener, als die populäre Ausdrucksweise schliefsen läfst, die mit den Begriffen des »Zwanges«, des »Keine-Wahl-habens«, der »unbedingten Notwendigkeit« sehr freigiebig ist. Selbst in den drückendsten und grausamsten Unterworfenheitsverhältnissen besteht noch immer ein erhebliches Mafs persönlicher Freiheit. Wir werden uns ihrer nur nicht bewufst, weil ihre Bewährung in solchen Fällen Opfer kostet, die auf uns zu nehmen ganz aufser Frage zu stehen pflegt. Der »unbedingte« Zwang, den der grausamste Tyrann auf uns ausübt, ist tatsächlich immer ein durchaus bedingter, nämlich dadurch bedingt, dafs wir den angedrohten Strafen oder sonstigen Konsequenzen der Unbotmäfsigkeit entgehen wollen. Genau angesehn, vernichtet das Über- und Unterordnungs-Verhältnis die Freiheit des Untergeordneten nur im Falle von unmittelbaren physischen Vergewaltigungen; sonst pflegt es nur einen Preis, den wir nicht zu bezahlen geneigt sind, für die Realisierung der Freiheit zu fordern und kann den Umkreis der äufseren Bedingungen, in dem sie sich sichtbar realisiert, mehr und mehr verengern, aber, aufser in jenem Fall physischer Übergewalt, niemals bis zu völligem Verschwinden. Die moralische Seite dieser Betrachtung geht uns hier nichts an, wohl aber die soziologische: dafs die Wechselwirkung, d. h. die gegenseitig bestimmte und nur von den Persönlichkeitspunkten her erfolgende Aktion auch in denjenigen Fällen von Über- und Unter-

ordnung besteht und diese also auch da noch zu einer gesellschaftlichen Form macht, wo für die gewöhnliche Auffassung der »Zwang« durch die eine Partei die andre jeder Spontaneität und damit jeder eigentlichen »Wirkung«, die eine Seite einer Wechselwirkung wäre, beraubt.

Für die Analyse des gesellschaftlichen Daseins ist es angesichts der ungeheuren Rolle der Über- und Unterordnungs-Verhältnisse von der gröfsten Wichtigkeit, sich über solche Spontaneität und Mitwirksamkeit des untergeordneten Subjektes gegenüber ihrer vielfachen Verschleierung in der oberflächlicheren Vorstellungsweise klar zu werden. Was man z. B. »Autorität« nennt, setzt in höherem Mafse, als man anzuerkennen pflegt, eine Freiheit des der Autorität Unterworfenen voraus, sie ist selbst, wo sie diesen zu »erdrücken« scheint, nicht auf einen Zwang und ein blofses Sich-Fügen-Müssen gestellt. Das eigentümliche Gebilde der »Autorität«, das für das Gemeinsamkeitsleben in den mannigfaltigsten Mafsen, in Ansätzen wie in Übertreibungen, in akuten wie in Dauerformen bedeutsam ist, scheint auf zweierlei Wegen zustande zu kommen. Eine Persönlichkeit, an Bedeutung und Kraft überlegen, erwirbt bei ihrer näheren oder auch entfernteren Umgebung einen Glauben und Vertrauen, ein mafsgebendes Gewicht ihrer Meinungen, das den Charakter einer objektiven Instanz trägt: die Persönlichkeit hat eine Prärogative und axiomatische Zuverlässigkeit für ihre Entscheidungen gewonnen, die über den immer variabeln, relativen, der Kritik unterworfenen Wert einer subjektiven Persönlichkeit mindestens um einen Teilstrich hinausragt. Indem ein Mensch »autoritativ« wirkt, ist die Quantität seiner Bedeutung in eine neue Qualität umgeschlagen, hat für sein Milieu gleichsam den Aggregatzustand der Objektivität angenommen. Der gleiche Erfolg kann in der umgekehrten Richtung zustande kommen: eine überindividuelle Potenz, Staat, Kirche, Schule, die Organisationen der Familie oder des Militärs, bekleiden von sich aus eine Einzelpersönlichkeit mit einem Ansehen, einer Würde, einer letztinstanzlichen Entscheidungskraft, die aus deren Individualität niemals wachsen würde. Die »Autorität«, deren Wesen ist, dafs ein Mensch mit derjenigen Sicherheit und Anerkennungszwang entscheidet, die logischerweise nur dem überpersönlich-sachlichen Axiom oder Deduktion zukommt — hat sich hier gleichsam von oben auf eine Person niedergelassen, während sie im ersteren Falle aus den Qualitäten der Person, wie durch generatio

aequivoca aufgestiegen ist. An dem Punkt dieses Überganges und Umschlages hat nun ersichtlich der mehr oder weniger freiwillige Glaube des der Autorität Unterworfenen einzusetzen; denn jene Umsetzung zwischen dem überpersönlichen und dem Persönlichkeitswert, die dem letzteren ein, wenn auch noch so minimales Plus über das ihr beweisbar, rational Zukommende hinzufügt, wird von dem Autoritätsgläubigen selbst vollzogen, ist ein soziologisches Ereignis, das die spontane Mitwirkung auch des untergeordneten Elementes erfordert; ja, dafs man eine Autorität als »erdrückend« empfindet, weist auf die eigentlich vorausgesetzte und nie ganz ausgeschaltete Selbständigkeit des Andern hin.

Von der Autorität ist die Superioritätsnüance zu unterscheiden, die man als Prestige bezeichnet. Bei dieser fehlt das Moment der übersubjektiven Bedeutung, der Identität der Persönlichkeit mit einer objektiven Kraft oder Norm, für das Führertum ist hier die ganz individuelle Kraft entscheidend; sie bleibt nicht nur als solche bewufst, sondern gegenüber dem Durchschnittstypus des Führers, der immer eine gewisse Mischung aus persönlichen und angegliederten sachlichen Momenten zeigt, geht das Prestige ebenso von dem reinen Persönlichkeitspunkte aus, wie die Autorität von der Objektivität von Normen und Mächten. Obgleich grade diese Superiorität ihr Wesen in dem »Mitreifsen«, in der bedingungslosen Gefolgschaft von Einzelnen und Massen hat — mehr als die Autorität, deren höherer, aber kühlerer Normcharakter eher einer Kritik auch der Folgsamen Raum gibt — so erscheint sie dennoch als eine Art freiwilligerer Huldigung an den Höheren. Vielleicht liegt der Tatsache nach in der Anerkennung der Autorität eine tiefere Freiheit des Subjekts, als in der Bezauberung durch das Prestige eines Fürsten oder eines Priesters, eines militärischen oder geistigen Führers; allein für das Gefühl der Geführten ist es anders: gegen die Autorität können wir uns oft nicht wehren, der Elan aber, mit dem wir einem Prestige folgen, enthält stets ein Bewufstsein von Spontaneität; grade weil die Hingebung hier nur dem ganz Persönlichen gilt, scheint sie auch nur dem Persönlichkeitsgrunde mit seiner unverlierbaren Freiheit zu entquellen. Gewifs täuscht sich der Mensch unzählige Male über das Mafs von Freiheit, das er in irgend eine Aktion einzusetzen hat, schon weil dem bewufsten Begriff, mit dem wir uns über jene innere Tatsache Rechenschaft ablegen, vieles an Klarheit und Sicherheit fehlt; wie man die Freiheit

aber auch deute, man wird sagen können, dafs irgend ein Mafs ihrer, wenn auch nicht das geglaubte, überall vorhanden ist, wo Gefühl und Überzeugung von ihr vorhanden ist[1]).

Eine noch positivere Aktivität besteht auf der Seite des scheinbar blofs passiven Elementes in Verhältnissen wie diesen: der Redner, der der Versammlung, der Lehrer, der der Klasse gegenübersteht, scheint der allein Führende, der momentan Übergeordnete zu sein; dennoch empfindet jeder, der sich in solcher Situation befindet, die bestimmende und lenkende Rückwirkung der scheinbar blofs aufnehmenden und von ihm gelenkten Masse. Und dies nicht nur bei unmittelbarem Sich-Gegenüberstehen. Alle Führer werden auch geführt, wie in unzähligen Fällen der Herr der Sklave seiner Sklaven ist. »Ich bin ihr Führer, also mufs ich ihnen folgen«, hat einer der gröfsten deutschen Parteiführer im Hinblick auf seine Gefolgschaft gesagt. Am krassesten tritt dies am Journalisten hervor, der den Meinungen einer stummen Menge Inhalt und Richtung gibt, dabei aber durchaus hören, kombinieren, ahnen mufs, was denn eigentlich die Tendenzen dieser Menge sind, was sie zu hören, was sie bestätigt zu wissen, wohin sie geführt zu werden wünscht. Während das Publikum scheinbar nur unter seiner Suggestion steht, steht er in Wirklichkeit ebenso unter der des Publikums. Eine höchst komplizierte Wechselwirkung, deren beiderseitig spontane Kräfte freilich sehr verschiedene Formen besitzen, verbirgt sich hier also unter dem Anschein der reinen Superiorität des einen Elementes gegenüber dem passiven Sich-Führen-Lassen des andern. In personalen Verhältnissen, deren ganzer Inhalt und Sinn die eine Partei ausschliefslich zum Dienst der andern bestimmt, ist grade das vollkommene Mafs dieser Hingabe oft daran gebunden, dafs diese andre sich, wenn auch in einer anderen

---

[1]) Hier — und analog in vielen andern Fällen — kommt es durchaus nicht darauf an, den Begriff des Prestige zu definieren, sondern nur darauf, das Vorhandensein einer gewissen Spielart der menschlichen Wechselbeziehungen zu konstatieren, völlig gleichgültig gegen ihre Benennung. Nur beginnt die Darstellung zweckmäfsigerweise oft mit demjenigen Begriff, der für das aufzudeckende Verhältnis sprachgebräuchlich noch am besten zutrifft, um überhaupt nur erst auf dieses hinzudeuten. Dies ergibt die Erscheinung eines blofs definitorischen Verfahrens, während allenthalben hier nicht für einen Begriff sein Inhalt gefunden, sondern ein tatsächlicher Inhalt beschrieben werden soll, der nur manchmal die Chance hat, von einem bereits bestehenden Begriff mehr oder weniger gedeckt zu werden.

Schicht der Beziehung, an jene hingibt. So äufsert sich Bismarck über sein Verhältnis zu Wilhelm I.: »Ein gewisses Mafs von Hingebung wird durch die Gesetze bestimmt, ein gröfseres durch politische Überzeugung; wo es darüber hinausgeht, bedarf es eines persönlichen Gefühles von Gegenseitigkeit. — Meine Anhänglichkeit hatte ihre prinzipielle Begründung in einem überzeugungstreuen Royalismus; aber in der Spezialität, wie er vorhanden war, ist er doch nur möglich unter der Wirkung einer gewissen Gegenseitigkeit — zwischen Herr und Diener«. Den charakteristischsten Fall dieses Typus vielleicht bietet die hypnotische Suggestion. Ein hervorragender Hypnotiseur hat betont, dafs bei jeder Hypnose eine, wenn auch nicht leicht zu bestimmende Wirkung des Hypnotisierten auf den Hypnotiseur stattfände, und dafs ohne diese der Effekt nicht erreicht würde. Während die Erscheinung hier das absolute Beeinflussen von der einen, das absolute Beeinflufstwerden von der andern Seite darbietet, birgt auch diese eine Wechselwirkung, einen Austausch der Einflüsse, der die reine Einseitigkeit der Über- und Unterordnung zu einer soziologischen Form umbiegt.

Ich führe nur noch aus rechtlichen Gebieten einige Fälle von Über- und Unterordnung an, in deren scheinbar rein einseitiger Richtung die tatsächlich vorhandene Wechselwirkung sich ohne Schwierigkeit aufzeigen läfst. Wenn bei unumschränktem Despotismus der Herrscher an seine Befehle die Drohung von Strafe oder das Versprechen von Lohn knüpft, so heifst dies, dafs er selbst an die von ihm ausgehende Verordnung gebunden sein will: der Untergeordnete soll das Recht haben, seinerseits etwas von ihm zu fordern, der Despot bindet sich mit der Straffestsetzung, so horrend sie sei, keine höhere aufzuerlegen. Ob er nachher tatsächlich den versprochenen Lohn oder die Strafbegrenzung eintreten läfst oder nicht, ist eine andre Frage. Der Sinn des Verhältnisses ist der, dafs zwar der Übergeordnete den Untergeordneten völlig bestimmt, dafs diesem aber doch ein Anspruch zugesichert ist, den er geltend machen kann, oder auf den er verzichten kann: so dafs selbst diese entschiedenste Form des Verhältnisses doch noch irgend eine Spontaneität des Untergeordneten enthält. In eigentümlicher Umsetzung wird das Motiv der Wechselwirkung innerhalb der anscheinend rein einseitig-passivistischen Unterordnung in einer mittelalterlichen Staatstheorie wirksam: der Staat sei so entstanden, dafs die Menschen sich gegenseitig verpflichtet hätten, sich

einem gemeinsamen Oberhaupt zu unterwerfen; der Herrscher — offenbar auch der unumschränkte — werde auf Grund eines Vertrages der Untertanen untereinander bestellt. Hier steigt also der Gedanke der Wechselseitigkeit von dem Herrschaftsverhältnis — in das die gleichzeitigen Theorien von dem Vertrage zwischen Herrscher und Volk ihn verlegen — in den Grund dieses Verhältnisses selbst hinab: die Verpflichtung gegen den Fürsten wird als bloſse Formung, Ausdruck, Technik eines Gegenseitigkeitsverhältnisses zwischen den Individuen des Volkes empfunden. Und wenn bei Hobbes der Herrscher durch keinerlei Verfahren seinen Untertanen gegenüber vertragsbrüchig werden kann, da er nämlich mit ihnen gar keinen Vertrag abgeschlossen hat, so ist das Korrelat dazu, daſs der Untertan, auch wenn er sich gegen den Herrscher empört, damit keinen Vertrag bricht, den er mit ihm eingegangen ist; sondern vielmehr den, den er mit allen andern Mitgliedern der Gesellschaft geschlossen hat, sich von diesem Herrscher beherrschen zu lassen. Aus dem Wegfall des Gegenseitigkeitsmomentes erklärt sich die Beobachtung, daſs die Tyrannei einer Gesamtheit gegen ihr eignes Mitglied schlimmer sei, als die eines Fürsten. Dadurch, daſs die Gesamtheit, und keineswegs nur die politische, ihr Mitglied nicht sich gegenüber, sondern wie ein eignes Glied in sich eingeschlossen empfindet, entsteht oft eine eigentümliche Rücksichtslosigkeit gegen dieses, die sich ganz von der persönlichen Grausamkeit eines Herrschers unterscheidet. Jedes formale Gegenüber, auch wenn es inhaltlich auf Unterwerfung geht, ist eine Wechselwirkung, die prinzipiell immer irgend eine Beschränkung jedes Elementes einschlieſst und davon nur in individuellen Ausnahmen abweicht. Wo die Überordnung jene spezifische Rücksichtslosigkeit zeigt, wie in dem Falle der Gesamtheit, die über ihr Mitglied verfügt, liegt eben auch nicht das Gegenüber vor, in dessen Wechselwirkungsform eine Spontaneität beider Elemente und damit eine Eingrenzung beider stattfindet.

Sehr schön drückt dies der ursprüngliche römische Gesetzesbegriff aus. Das Gesetz verlangt seinem reinen Sinne nach eine Unterwerfung, die keinerlei Spontaneität oder Gegenwirkung des ihm Untergeordneten einschlieſst. Daſs dieser etwa bei der Gesetzgebung mitgewirkt hat, ja, daſs er sich das für ihn gültige Gesetz selbst gegeben hat, ist hierfür belanglos; er hat sich eben in diesem Falle selbst in Subjekt und Objekt der Gesetzgebung zerlegt, und die von jenem zu diesem gehende

Bestimmung des Gesetzes wird in ihrem Sinne dadurch nicht geändert, daſs beide zufällig in einer physischen Person zusammenfallen. Dennoch haben die Römer in dem Begriff des Gesetzes unmittelbar den einer Wechselwirkung angedeutet. Lex bedeutet nämlich ursprünglich Vertrag, allerdings mit dem Sinne, daſs die Bedingungen desselben von dem Proponenten festgesetzt werden und der andre Teil nur en bloc annehmen oder ablehnen kann. So besagt die lex publica populi romani anfänglich, daſs der König sie proponierte, das Volk der Akzeptant war. Damit ist der Begriff, der die Wechselwirksamkeit am entschiedensten von sich auszuschlieſsen scheint, schon durch seinen sprachlichen Ausdruck dennoch designiert, auf diese hinzuweisen. Dies distrahiert sich gleichsam in der Prärogative des römischen Königs, daſs nur er zum Volke reden durfte. Eine solche Prärogative bedeutet zwar die eifersüchtig ausschlieſsende Einheit seiner Herrschaft — wie entsprechend im griechischen Altertum das Recht eines jeden, zum Volke zu sprechen, die vollendete Demokratie bezeichnete — aber es liegt doch darin die Anerkennung der Bedeutung, die die Rede zum Volk und die also das Volk selbst hat. Es liegt darin, daſs das Volk, trotzdem es nur jene einseitige Wirkung empfing, doch ein Kontrahent war, mit dem zu kontrahieren freilich einem Einzigen vorbehalten war. —

Mit diesen Vorbemerkungen sollte nur der eigentlich soziologische, gesellschaftsbildende Charakter der Über- und Unterordnung auch für die Fälle aufgezeigt werden, in denen an die Stelle eines gesellschaftlichen Verhältnisses ein bloſs mechanisches: die Position des Untergeordneten als eines keinerlei Spontaneität einsetzenden Objektes oder Mittels für den Übergeordneten — zu treten schien. Aber mindestens vielfach ist es doch gelungen, unter der Einseitigkeit der Beeinflussung die soziologisch entscheidende Wechselwirksamkeit sichtbar zu machen.

Die Arten der Überordnung lassen sich zunächst rein äuſserlich, aber für die Erörterung bequem, nach einem dreigliedrigen Schema teilen; sie kann ausgeübt werden: von einem Einzelnen, von einer Gruppe, von einer objektiven, sei es sozialen, sei es idealen Macht. Ich bespreche nun einige der soziologischen Bedeutungen dieser Möglichkeiten.

Die Unterordnung einer Gruppe unter eine Person hat vor allem eine sehr entschiedene Vereinheitlichung der Gruppe zur Folge, und

zwar nahezu gleichmäſsig bei den beiden charakteristischen Formen dieser Unterordnung: nämlich erstens, wenn die Gruppe mit ihrer Spitze eine wirkliche innere Einheit bildet, wenn der Herrscher die Gruppenkräfte in ihrer eignen Richtung fort- und in sich zusammenführt, so daſs Überordnung eigentlich nur bedeutet, daſs der Wille der Gruppe einen einheitlichen Ausdruck oder Körper gewonnen hat. Aber auch, zweitens, wenn die Gruppe sich in Opposition gegen ihre Spitze fühlt, ihr gegenüber Partei bildet. Bezüglich des ersteren Falles zeigt jeder Blick auf soziologische Gebiete ohne weiteres den unermeſslichen Vorteil der Einherrschaft für die Zusammenfassung und kraftsparende Lenkung der Gruppenkräfte. Ich will nur zwei inhaltlich sehr heterogene Erscheinungen von gemeinsamer Unterordnung anführen, in denen gerade deren Unersetzlichkeit für die Einheit des Ganzen hervortritt. Die Soziologie der Religionen ist dadurch prinzipiell differenziert, ob eine Vereinigung der Individuen einer Gruppe statthat, die den gemeinsamen Gott als das Symbol und die Weihe ihrer Zusammengehörigkeit gleichsam aus dieser hervorwachsen läſst — wie es in vielen primitiven Religionen der Fall ist —, oder ob die Gottesvorstellung erst ihrerseits die sonst nicht oder nur knapp zusammenhängenden Elemente in eine Einheit zusammenbringt. Wie sehr das Christentum diese letztere Form realisiert hat, bedarf nicht der Beschreibung, auch nicht, wie einzelne Sekten ihr besonderes und besonders starkes Band in dem absolut subjektiven und mystischen Verhältnis zu der Person Jesu finden, das jeder Einzelne als Individuum und insoweit völlig unabhängig von jedem anderen und von der Gemeinsamkeit besitzt. Aber sogar von den Juden ist behauptet worden: im Gegensatz zu den gleichzeitig entstandenen Religionen, wo die Verwandtschaft zunächst jeden Genossen mit jedem anderen und dann erst das Ganze mit dem göttlichen Prinzip verbindet, würde dort das gemeinsame — d. h. einen jeden unmittelbar betreffende — Vertragsverhältnis zu Jehova als die eigentliche Kraft und Sinn der nationalen Zusammengehörigkeit empfunden. Diese formale Struktur zu wiederholen, hatte der mittelalterliche Feudalismus, auf Grund der vielverflochtenen persönlichen Abhängigkeiten und »Dienste«, häufige Gelegenheit. Am bezeichnendsten vielleicht bei den Genossenschaften der Ministerialen, unfreier Hof- und Hausdiener, die in einem engen, rein persönlichen Verhältnis zu dem Fürsten standen. Die Genossenschaften, welche diese bildeten hatten gar keine sachliche Basis, wie sie doch die

hörigen Dorfgemeinschaften vermöge des nachbarlichen Besitzes besafsen; die Personen wurden zu ganz verschiedenen Diensten verwendet, hatten verschieden gelegene Besitzungen und bildeten dennoch eng geschlossene Genossenschaften, ohne deren Bewilligung niemand in sie eintreten oder aus ihnen entlassen werden konnte. Sie hatten ein eigenes Familien- und Sachenrecht ausgebildet, besafsen je unter sich Vertrags- und Verkehrsfreiheit, forderten Sühne für inneren Friedensbruch — und hatten für diese enge Einheit durchaus keine andere Grundlage, als die Identität des Herrn, dem sie dienten, der sie nach aufsen hin vertrat und in landrechtlichen Beziehungen für sie agierte. Wie in jenem religiösen Falle ist die Unterordnung unter eine individuelle Potenz hier nicht, was sie in vielen, besonders den politischen Fällen ist, die Folge oder der Ausdruck einer bestehenden organischen oder Interessengemeinschaft, sondern die Überordnung des *einen* Herrn ist umgekehrt die Ursache einer sonst nicht erreichbaren, durch keine sonstige Beziehung angelegten Gemeinsamkeit. Es ist übrigens nicht nur das gleiche, sondern gerade auch das ungleiche Verhältnis der Untergeordneten zu der dominierenden Spitze, was der so charakterisierten Sozialform ihre Festigkeit gibt. Die mannigfaltige Entferntheit oder Nähe zu jener schafft eine Gliederung, die darum nicht weniger fest und formbestimmt ist, weil die Innenseite dieser Distanzen oft Eifersucht, Repulsion, Hochmut ist. Die soziale Höhe der einzelnen indischen Kaste bestimmt sich nach ihrem Verhältnis zum Brahmanen. Würde der Brahmane von einem ihr Angehörigen ein Geschenk annehmen? ein Glas Wasser ohne Bedenken aus seiner Hand? mit Schwierigkeiten? würde er es mit Abscheu zurückweisen? Dafs sich die eigentümliche Festigkeit der Kastenschichtung hieran heftet, ist für die jetzt fragliche Form deshalb so bezeichnend, weil die blofse Tatsache einer höchsten Spitze hier als ein rein ideelles Moment jedem Element und dadurch dem Ganzen sein Strukturverhältnis bestimmt. Dafs jene höchste Schicht von sehr vielen Einzelpersonen besetzt ist, ist ganz irrelevant, da die soziologische Form ihrer Wirkung hier genau wie die einer Einzelperson ist: die Relation zu »dem Brahmanen« entscheidet. So *kann* das formal Charakteristische der Unterordnung unter eine Einzelperson auch bei einer Vielheit übergeordneter Einzelpersonen auftreten. Die *spezifische* soziologische Bedeutung solcher Vielheit werden uns andere Erscheinungen offenbaren.

Jene vereinheitlichende Folge der Unterordnung unter *eine*

herrschende Kraft zeigt sich nun nicht weniger, wenn die Gruppe sich gegen diese in Opposition befindet. An der politischen Gruppe wie in der Fabrik, in der Schulklasse wie an der kirchlichen Gemeinde ist es zu beobachten, wie die Aufgipfelung der Organisation zu einer Spitze die Einheit des Ganzen sowohl im Falle der Eintracht wie in dem der Opposition bewirken hilft, wie vielleicht der letztere die Gruppe noch mehr zwingt, sich »zusammenzunehmen«. Wenn die gemeinsame Gegnerschaft überhaupt schon eines der mächtigsten Mittel ist, eine Mehrheit von Individuen oder Gruppen zum Zusammenhalten zu bewegen, so steigert sich dies noch, wenn der gemeinsame Gegner zugleich der gemeinsame Herr ist. Gewiſs nicht in offenbarer und wirksamer, aber in latenter Form findet diese Kombination wohl allenthalben statt: in irgend einem Maſse oder irgend einer Beziehung ist der Herr fast immer ein Gegner. Der Mensch hat ein inneres Doppelverhältnis zum Prinzip der Unterordnung: er will zwar einerseits beherrscht sein, die Mehrzahl der Menschen kann nicht nur ohne Führung nicht existieren, sondern sie fühlen das auch, sie suchen die höhere Gewalt, die ihnen die Selbstverantwortlichkeit abnimmt, und eine einschränkende, regulierende Strenge, die sie nicht nur gegen auſsen, sondern auch gegen sich selbst schützt. Nicht weniger aber brauchen sie die Opposition gegen diese führende Macht, sie bekommt so erst, gleichsam durch Zug und Gegenzug, die richtige Stelle im inneren Lebenssystem der Gehorchenden. Ja, man möchte sagen, daſs Gehorsam und Opposition nur die beiden, nach verschiedenen Richtungen orientierten und als selbständige Triebe erscheinenden Seiten oder Glieder eines in sich ganz einheitlichen Verhaltens des Menschen sind. Der einfachste Fall ist der politische, in dem die Gesamtheit, aus so auseinander und gegeneinander strebenden Parteien sie bestehen mag, doch das gemeinsame Interesse hat, die Kompetenzen der Krone in Grenzen zu halten bezw. einzuschränken — bei aller praktischen Unentbehrlichkeit dieser Krone, ja, aller gefühlsmäſsigen Anhänglichkeit an sie. In England blieb Jahrhunderte lang nach der Magna Charta das Bewuſstsein lebendig, daſs gewisse Grundrechte für alle Klassen erhalten und gemehrt werden müſsten, daſs der Adel seine Freiheiten nicht ohne gleichzeitige Freiheit der schwächeren Klassen behaupten könnte und daſs ein gemeinsames Recht für Adel, Bürger und Bauern das Korrelat für die Einschränkungen des persönlichen Regimentes wäre; und es ist oft hervorgehoben worden, daſs,

solange dieses letztere Kampfziel in Frage steht, der Adel stets das Volk und die Geistlichkeit auf seiner Seite hat. Und selbst wo es zu dieser Art von Vereinheitlichung vermittels der Einherrschaft nicht kommt, wird mindestens ein einheitliches Kampffeld der ihr Unterworfenen geschaffen: zwischen denen, die mit dem Herrscher, und denen, die gegen ihn stehen. Es gibt kaum ein soziologisches, einer höchsten Spitze untertanes Gebiet, auf dem dieses pro und contra die Elemente nicht zu einer Lebendigkeit von Wechselwirkungen und Verflechtungen veranlaſste, die, trotz aller Repulsionen, Reibungen und Kriegskosten doch manchem friedlichen, aber indifferenten Nebeneinander an schlieſslich vereinheitlichender Kraft weit überlegen ist.

Da es sich hier indes nicht um die Konstruktion dogmatisch einseitiger Reihen, sondern um die Aufzeigung von Grundvorgängen handelt, deren unendlich mannigfaltige Maſse und Kombinationen ihre Oberflächenerscheinungen oft völlig einander entgegengesetzt verlaufen lassen, so muſs hervorgehoben werden, daſs die gemeinsame Unterwerfung unter eine herrschende Macht keineswegs immer zu Vereinheitlichung führt, sondern, auf bestimmte Dispositionen treffend, auch zu dem gegenteiligen Erfolge. Die englische Gesetzgebung errichtete gegen Non-Conformists — also gleichmäſsig gegen Presbyterianer, Katholiken, Juden — eine Summe von Maſsregeln und Ausschlieſsungen, die den Militärdienst wie das Wahlrecht, den Besitz wie die Staatsstellungen betrafen. Der Staatskirchler benutzte seine Prärogative, um seinem Haſs gegen alle jene gleichmäſsigen Ausdruck zu geben. Aber dadurch wurden die Unterdrückten nicht etwa zu einer Gemeinsamkeit irgend welcher Art zusammengeschlossen, sondern der Haſs des Rechtgläubigen wurde durch den, den der Presbyterianer gegen den Katholiken und vice versa hegte, noch übertroffen. Hier scheint eine psychologische »Schwellenerscheinung« vorzuliegen. Es gibt ein Maſs von Gegnerschaft zwischen sozialen Elementen, das bei gemeinsam erfahrenem Druck unwirksam wird und einer äuſseren, ja inneren Einheitlichkeit Platz macht. Überschreitet aber jene ursprüngliche Aversion eine bestimmte Grenze, so hat die gemeinsame Unterdrückung den umgekehrten Erfolg. Nicht nur, weil bei einer stark dominierenden Verbitterung nach einer Seite hin jede aus andrer Quelle flieſsende die allgemeine Gereiztheit steigert und, allen Vernunftgründen entgegen, auch noch in jenes bereits tief gegrabene Bett verbreiternd einflieſst; sondern vor allem, weil das gemeinsame Erleiden

die Elemente allerdings näher aneinander preſst, aber gerade an dieser erzwungenen Nähe ihre ganze innere Entferntheit und Unversöhnlichkeit sich erst völlig schlagend ergibt. Wo eine irgendwie erzeugte Vereinheitlichung nicht imstande ist, einen Antagonismus zu besiegen, da läſst sie ihn nicht im status quo ante bestehen, sondern steigert ihn, wie der Kontrast auf allen Gebieten in dem Maſse schärfer und bewuſster wird, in dem seine Seiten näher aneinander rücken. — Eine andre, offensichtlichere Art der Repulsion stiftet das gemeinsame Dominiertwerden unter seinen Subjekten vermittelst der Eifersucht. Sie bringt das negative Pendant zu dem oben Erwähnten: daſs gemeinsamer Haſs ein um so stärkeres Bindemittel ist, wenn der gemeinsam Gehaſste zugleich der gemeinsame Herr ist: die gemeinsame Liebe, die vermöge der Eifersucht ihre Subjekte zu Feinden macht, tut dies um so entschiedener, wenn der gemeinsam Geliebte zugleich der gemeinsame Herr ist. Ein Kenner türkischer Verhältnisse berichtet, daſs die Kinder eines Harems, die verschiedene Mütter hätten, sich immer feindselig zu einander verhielten. Der Grund davon sei die Eifersucht, mit der die Mütter die Liebesäuſserungen des Vaters zu den Kindern, die nicht ihre eigenen seien, überwachten. Die besondere Nuance der Eifersucht, sobald sie sich auf jene, beiden Parteien übergeordnete Macht bezieht, ist die: wer die Liebe der umstrittenen Persönlichkeit für sich zu gewinnen versteht, hat jetzt noch in einem besonderen Sinn und mit ganz besonderem Machterfolg über den Nebenbuhler triumphiert. Der sublime Reiz: über den Nebenbuhler Herr zu werden, indem man über dessen Herrn Herr wird, muſs durch die Gegenseitigkeit, in der die Gemeinsamkeit des Herrn diesen Reiz erwachsen läſst, zu einer höchsten Potenzierung der Eifersucht führen.

Indem ich von diesen dissoziierenden Folgen der Unterordnung unter eine individuelle Macht zu ihren vereinheitlichenden zurückkehre, hebe ich nur noch hervor, wie viel leichter Zwistigkeiten zwischen Parteien ausgeglichen werden, wenn diese einer und derselben höheren Macht unterstehen, als wenn jede völlig selbständig ist. Wie viele von den Konflikten, an denen etwa die griechischen wie die italienischen Stadt-Staaten zugrunde gegangen sind, hätten diese verderblichen Folgen nicht entfaltet, wenn eine Zentralgewalt, irgend eine höhere Instanz sie gemeinsam dominiert hätte! Wo eine solche fehlt, hat der Konflikt mehrerer Elemente die verhängnisvolle Tendenz, sich nur durch ein unmittelbares Messen der Machtquanten austragen zu lassen.

Ganz allgemein handelt es sich um den Begriff der »höheren Instanz«, dessen Wirksamkeit sich in mannigfaltigen Gestaltungen durch fast alles menschliche Zusammensein erstreckt. Es ist ein formal soziologisches Charakteristikum ersten Ranges, ob es in einer Gesellschaft oder für sie eine »höhere Instanz« gibt oder nicht. Diese braucht nicht ein Herrscher im gewöhnlichen oder äußerlichen Sinne des Wortes zu sein. Über Bindungen und Kontroversen z. B., die sich auf Interessen, Instinkten, Gefühlen gründen, ist das Reich des Intellektuellen, seine einzelnen Inhalte oder jeweiligen Vertreter, immer eine höhere Instanz. Diese mag einseitig und unzulänglich entscheiden, ihre Entscheidung mag Gehorsam finden oder nicht — wie die Logik die höhere Instanz über den sich widersprechenden Inhalten des Vorstellens bleibt, auch wenn wir unlogisch denken, so bleibt in einer mehrgliedrigen Gruppe der Intelligenteste die höhere Instanz, so sehr es in einzelnen Fällen grade nur dem starken Willen oder dem warmen Gefühl einer Persönlichkeit gelingen mag, den Streit der Genossen zu befrieden; das ganz Spezifische der »höheren Instanz«, an die man zur Schlichtung appelliert, oder deren Eingreifen man sich mit dem Gefühl ihrer Berechtigung fügt, liegt typischer Weise doch nur auf der Seite der Intellektualität. Ein andrer Modus der Vereinheitlichung auseinanderstrebender Parteien, den das Vorhandensein einer beherrschenden Instanz besonders begünstigt, ist dieser. Wo es nicht möglich erscheint, Elemente, die entweder im Streite sind oder gleichgültig fremd nebeneinanderliegen, auf Grund ihrer gegebenen Qualitäten zu vereinheitlichen, da gelingt dies manchmal so, daſs beide auf einen neuen Zustand umgebildet werden, der nun die Vereinigung ermöglicht; oder auch: es werden ihnen neue Qualitäten angebildet, auf Grund deren diese geschehen kann. Die Beseitigung von Verstimmungen, die Erregung gegenseitigen Interesses, die Herstellung weithin greifender Gemeinsamkeiten gelingt oft, — von spielenden Kindern bis zu religiösen und politischen Parteien — indem man den bisherigen, divergenten oder indifferenten Absichten und Bestimmtheiten der Elemente irgend eine neue hinzufügt, die sich zum Treffpunkt eignet und damit auch das bisher Auseinanderstrebende als vereinbar zeigt. Auch gestatten oft Beschaffenheiten, die sich direkt nicht vereinigen können, dadurch eine indirekte Versöhnung, daſs man sie über ihre bisherige Entwicklung hinausführt oder sie durch Zusatz eines neuen Elementes auf neue und sich jetzt

berührende Grundlagen stellt. So wurde z. B. die Homogeneität der gallischen Provinzen dadurch aufs erheblichste gefördert, daſs sie alle von Rom aus latinisiert wurden. Es liegt auf der Hand, wie sehr gerade dieser Modus der Vereinheitlichung der »höheren Instanz« bedarf, wie relativ leicht eine über den Parteien stehende und sie irgendwie beherrschende Macht jeder von beiden die Interessen und Bestimmungen wird zuführen können, die beide auf einen gemeinsamen Boden stellen und die sie, sich allein überlassen, vielleicht niemals gefunden oder an deren Ausbildung Eigensinn, Stolz, Befangenheit im Gegensatz, sie gehindert hätten. Wenn man der christlichen Religion nachrühmt, daſs sie die Seelen zur »Friedfertigkeit« stimme, so ist der soziologische Grund davon sicher das Gefühl der gemeinsamen Unterordnung aller Wesen unter das göttliche Prinzip. Der christliche Gläubige ist davon durchdrungen, daſs über ihm und jedem beliebigen Gegner — mag dieser selbst gläubig sein oder nicht — jene höchste Instanz steht, und dies rückt ihm die Versuchung zur gewaltsamen Messung der Kräfte fern. Der christliche Gott kann ein Band so weiter Kreise sein, die von vornherein in seinem »Frieden« befaſst sind, gerade weil er so unermeſslich hoch über jedem Einzelnen steht und der Einzelne an ihm in jedem Augenblick mit jedem andren zusammen seine »höhere Instanz« hat.

Die Vereinheitlichung mittels gemeinsamer Unterordnung kann sich in zwei verschiednen Formen darstellen: als Nivellement und als Abstufung. Indem eine Anzahl von Menschen gleichmäſsig einem einzelnen untergeordnet sind, sind sie insofern gleich. Die Korrelation zwischen Despotismus und Egalisierung ist längst erkannt worden. Sie verläuft nicht nur so, daſs der Despot von sich aus die Unterworfenen zu nivellieren sucht, — worüber gleich zu sprechen ist — sondern auch in umgekehrter Richtung: eine entschiedene Nivellierung führt ihrerseits leicht zu despotischen Formen. Immerhin gilt dies nicht für jede beliebige Art von »Nivellierung«. Indem Alkibiades die sizilischen Städte als von buntscheckigen Volksmassen erfüllt bezeichnet, will er sie damit als leichte Beute für den Eroberer kennzeichnen. Tatsächlich leistet grade eine gleichartige Bürgerschaft der Tyrannis einen erfolgreicheren Widerstand, als eine aus sehr divergenten und deshalb zusammenhangslosen Elementen bestehende. Das Nivellement, das der Despotie am willkommensten ist, betrifft deshalb nur die Rangunterschiede, nicht die Wesensunterschiede. Eine den

Charakteren und den Tendenzen nach homogene, aber in verschiedene Rangstufen gegliederte Gesellschaft wird jener einen starken Widerstand entgegensetzen, einen geringen aber wird sie finden, wo mannigfaltige Wesensarten in einer nicht organisch gegliederten Parität nebeneinander existieren. Das prinzipielle Motiv des Alleinherrschers nun, die Unterschiede der Stände auszugleichen, ist dies, daſs sehr starke Über- und Unterordnungsverhältnisse zwischen den Untertanen mit seiner eignen Überordnung in Konkurrenz treten — sowohl real wie psychologisch. Und hiervon noch abgesehen, ist der Despotie die zu starke Unterdrückung gewisser Stände durch andre ebenso gefährlich, wie die zu groſse Machtfülle eben dieser. Denn eine Erhebung jener gegen diese Zwischengewalten wird sich leicht, wie durch ein der Trägheitskraft folgendes Weiterrollen der Bewegung, auch gegen die höchste Macht richten, wenn sie sich nicht etwa selbst an die Spitze der Bewegung setzt oder sie wenigstens unterstützt. Orientalische Einherrscher haben deshalb die Bildung von Aristokratien hintangehalten; so der türkische Sultan, der auf diese Weise seine radikale, ganz vermittlungslose Erhabenheit über seinen gesamten Untertanen bewahrte. Indem jede irgendwie bestehende Macht im Staate von ihm hergeleitet war und beim Tode des Inhabers zu ihm zurückkehrte, kam es zu keiner erblichen Aristokratie. Damit wurden die absolute Höhe des Souveräns und das Nivellement der Untertanen als Korrelaterscheinungen realisiert. Diese Tendenz spiegelt sich in der Erscheinung, daſs Despoten Diener von nur durchschnittlicher Begabung lieben, wie man es von Napoleon I. hervorgehoben hat. Ein deutscher Fürst soll, als einem hervorragenden Beamten der Antrag auf Übergang in einen andern Staatsdienst gemacht wurde, den Minister gefragt haben: »Ist uns der Mann unentbehrlich?« »Vollkommen, Hoheit.« »Dann wollen wir ihn gehen lassen. Unentbehrliche Diener kann ich nicht brauchen.« Indem der Despotismus dabei aber doch keineswegs besonders minderwertige Diener sucht, stellt sich seine innere Korrelation zum Nivellement heraus; so sagt Tacitus über diese Tendenz des Tiberius, mittelmäſsige Beamte anzustellen: ex optimis periculum sibi, a pessimis dedecus publicum metuebat. Es ist bezeichnend, daſs, wo die Einherrschaft nicht den Charakter des Despotismus trägt, diese Tendenz sogleich nachläſst, ja, der entgegengesetzten Platz macht, wie Bismarck von Wilhelm I. sagt, daſs er es nicht nur vertrug, sondern sich dadurch noch gehoben fühlte, daſs er einen angesehenen und mächtigen

Diener hatte. — Wo der Herrscher nun nicht, wie in dem Fall des Sultans, das Aufwachsen von Zwischenmächten von vornherein verhindert, sucht er oft ein relatives Nivellement herbeizuführen, indem er die Bestrebung der unteren Schichten, zur Rechtsgleichheit mit jenen Zwischenmächten zu gelangen, begünstigt. Die mittelalterliche und die neuere Geschichte ist voll von Beispielen dafür. In England hat die Königsmacht seit der normannischen Zeit jene Korrelation zwischen ihrer eigenen Allgewalt und der Rechtsgleichheit der Untertanen mit energischem Bewuſstsein durchgeführt: Wilhelm der Eroberer zerreiſst das Band, das bisher, wie auf dem Kontinent, zwischen der unmittelbar belehnten Aristokratie und den Untervasallen bestand, indem er jeden Untervasall zwingt, ihm unmittelbar den Lehenseid zu leisten. Dadurch wurde einerseits das Anwachsen der groſsen Kronlehen zu Souveränitäten verhindert, andrerseits der Grund zu einer einheitlichen Rechtsbildung für alle Klassen gelegt. Das englische Königtum des 11. und 12. Jahrhunderts gründet seine auſserordentliche Macht auf die Gleichmäſsigkeit, mit der der freie Besitz einer ausnahmslosen Heeres-, Gerichts-, Polizei- und Steuerpflicht unterworfen wird. Die gleiche Form tritt am römischen Kaisertum hervor. Die Republik war bestandsunfähig geworden, weil das rechtliche oder faktische Übergewicht der Stadt Rom über Italien und die Provinzen nicht mehr aufrechtzuerhalten war. Das Kaisertum erst hat wieder ein Gleichgewicht hergestellt, indem es die Römer so rechtlos machte, wie die von ihnen unterworfenen Völker es waren; dadurch wurde eine unparteiische Gesetzgebung für alle Bürger, ein rechtliches Nivellement ermöglicht, dessen Korrelat die unbedingte Höhe und Einheit des Herrschers war. Es bedarf kaum der Erwähnung, daſs »Nivellement« hier durchgehends als eine ganz relative, in ihren Verwirklichungen durchaus begrenzte Tendenz zu verstehen ist. Eine prinzipielle Wissenschaft von den Formen der Gesellschaft muſs Begriffe und Begriffszusammenhänge in einer Reinheit und abstrakten Geschlossenheit hinstellen, wie sie in den historischen Verwirklichungen dieser Inhalte niemals auftreten. Das soziologische Verständnis aber, das den Grundbegriff der Vergesellschaftung in seinen einzelnen Bedeutungen und Gestalten ergreifen, die Erscheinungskomplexe in ihre Einzelfaktoren bis zur Annäherung an induktive Regelmäſsigkeiten analysieren will — kann dies nur durch die Hilfskonstruktion von sozusagen absoluten Linien und Figuren, die sich in dem realen gesellschaftlichen Ge-

schehen immer nur als Ansätze, Bruchstücke, fortwährend unterbrochene und modifizierte Teilverwirklichungen vorfinden. In jeder einzelnen gesellschaftsgeschichtlichen Konfiguration wirken eine wahrscheinlich nie ganz übersehbare Anzahl von Wechselwirksamkeiten der Elemente, und wir können ihre gegebene Form so wenig in ihre sämtlichen Teilfaktoren auflösen und aus ihnen wieder zusammensetzen, wie wir die Gestalt irgend eines Stückes Materie aus den idealen Figuren unserer Geometrie absolut deckend herstellen können, obgleich beides prinzipiell durch Differenzierung und Kombination der wissenschaftlichen Gebilde möglich sein muſs. Die geschichtliche Erscheinung muſs für die soziologische Erkenntnis so umgebildet werden, daſs ihre Einheit in eine Anzahl in reiner Einseitigkeit bestimmter, sozusagen gradlinig verlaufender Begriffe und Synthesen zerlegt wird, unter denen in der Regel eine ihr Hauptcharakteristikum ausmachen wird, und die durch gegenseitige Biegung und Einschränkung das Bild jener Gestalt auf die neue Abstraktionsebene mit allmählig wachsender Genauigkeit projizieren. Die Herrschaft des Sultans über rechtlose Untertanen; die des englischen Königs über ein Volk, das schon 150 Jahre nach Wilhelm dem Eroberer sich mutig gegen König Johann erhebt; die des römischen Kaisers, der eigentlich nur der Vorsteher der mehr oder weniger autonomen, das Reich bildenden Gemeinden war — alle diese Einherrschaften sind aufs höchste verschieden und ebenso das »Nivellement« der Untertanen, das ihnen entspricht. Und dennoch ist das Motiv dieser Korrelation in ihnen gemeinsam lebendig, die grenzenlose Verschiedenheit der unmittelbaren, materialen Erscheinungen gibt dennoch der gleichsam ideellen Linie Raum, mit der jene Korrelation, in ihrer Reinheit und Gleichmäſsigkeit freilich ein wissenschaftlich-abstraktes Gebilde, in sie eingezeichnet ist. —

In Erscheinungen von direkt entgegengesetzter Oberfläche verkleidet sich die gleiche Tendenz der Dominiernng vermittels des Nivellements. Es ist ein typisches Verhalten, wenn Philipp der Gute von Burgund die Freiheit der holländischen Städte zu unterdrücken strebt, dabei aber viele einzelne Korporationen mit sehr umfassenden Privilegien ausstattet. Denn indem diese Rechtsunterschiede ausschlieſslich durch die Freiheit des Beliebens seitens des Herrschers entstehen, markieren sie um so deutlicher die Gleichmäſsigkeit des Unterworfenseins, mit dem ihm die Untertanen a priori gegenüber-

stehen. In dem genannten Beispiel wird dies dadurch vorzüglich charakterisiert, daſs die Privilegien zwar dem Inhalt nach sehr ausgedehnt, aber der Dauer nach kurz bemessen waren: der Rechtsvorzug löste sich dadurch nie von der Quelle, aus der er floſs. Das Privileg, scheinbar das Gegenteil des Nivellements, offenbart sich so als diejenige Steigerungsform des letzteren, die es als Korrelat der unbedingten Beherrschtheit annimmt.

Der Einherrschaft ist unzählige Male der Widersinn vorgeworfen worden, der in der rein quantitativen Disproportionalität zwischen der Einzahl des Herrschers und der Vielzahl der Beherrschten läge, das Unwürdige und Ungerechte in dem Verhältnis dessen, was die eine Partei, und dessen, was die andre in die Beziehung einsetzt. Tatsächlich liegt in der Lösung dieses Widerspruchs eine sehr eigenartige und folgenreiche soziologische Grundkonstellation vor. Die Struktur einer Gesellschaft nämlich, in der nur einer herrscht und die groſse Masse sich beherrschen läſst, hat nur darin ihren normativen Sinn, daſs die Masse, d. h. das beherrschte Element, nur einen Teil jeder dazu gehörigen Persönlichkeit einschlieſst, während der Herrscher seine ganze Persönlichkeit in das Verhältnis hineingibt. Der Herrscher und der einzelne Beherrschte treten garnicht mit dem gleichen Quantum ihrer Persönlichkeiten in das Verhältnis ein. Die »Masse« wird dadurch gebildet, daſs viele Individuen Bruchteile ihrer Persönlichkeiten vereinigen, einseitige Triebe, Interessen, Kräfte, — während das, was jede Persönlichkeit als solche ist, jenseits dieser Nivellementsebene steht und in die »Masse«, d. h. in dasjenige, was eigentlich von jenem Einen beherrscht ist, nicht hineinragt. Es bedarf nicht der Hervorhebung, daſs diese neue Proportion, die das volle Persönlichkeitsquantum des Herrschers von dem vervielfältigten Teilquantum der beherrschten Persönlichkeiten aufwiegen läſst, ihre quantitative Form nur als symbolischen Notausdruck trägt. Die Persönlichkeit als solche entzieht sich jeder arithmetisch faſsbaren Gestalt so vollständig, daſs, wenn wir von der »ganzen« Persönlichkeit, von ihrer »Einheit«, von einem »Teil« ihrer sprechen, wir damit etwas qualitativ innerliches meinen, was nur als seelische Anschauung erlebt werden kann; wir haben gar keinen direkten Ausdruck dafür, so daſs jener aus einer ganz andern Ordnung der Dinge genommene ebenso unzutreffend wie freilich unentbehrlich ist. Das ganze Herrschaftsverhältnis zwischen Einem und Vielen, und ersichtlich nicht nur das

politische, ruht auf jener Zerlegung der Persönlichkeit. Und diese Anwendung ihrer innerhalb der Überordnung und Unterordnung ist nur ein spezieller Fall ihrer Bedeutung für alle Wechselwirkung überhaupt. Selbst von einer so engen Vereinigung wie die Ehe wird man sagen müssen, dafs man nie ganz verheiratet ist, sondern selbst im besten Falle nur mit einem Teile der Persönlichkeit, wie grofs er auch sei — wie man nie ganz Stadtbürger, ganz Wirtschaftsgenosse, ganz Kirchenmitglied ist. Die Scheidung innerhalb des Menschen, die die Beherrschung der Vielen durch Einen prinzipiell trägt, ist schon von Grotius erkannt worden, wo er dem Einwand, Herrschergewalt könne nicht durch Kauf erworben werden, da sie freie Menschen beträfe, mit der Unterscheidung privater und öffentlicher subjectio begegnet. Die subjectio publica hebe nicht, wie die subjectio privata, das sui juris esse auf. Wenn ein populus veräufsert werde, so seien Gegenstand der Veräufserung nicht die einzelnen Menschen, sondern nur das jus eos regendi, qua populus sunt. Es gehört zu den höchsten Aufgaben der politischen Kunst, einschliefslich der Kirchenpolitik, der Familienpolitik, jeder Herrschaftspolitik überhaupt, diejenigen Seiten der Menschen herauszuerkennen und sozusagen herauszupräparieren, mit denen sie die mehr oder weniger nivellierte »Masse« bilden, der gegenüber der Herrscher in gleichmäfsiger Höhe stehen kann, von denjenigen unterschieden, die ihrer individuellen Freiheit überlassen werden müssen, die aber jeweils erst mit jenen zusammen die ganze Persönlichkeit des Untergeordneten ausmachen. Die Gruppierungen unterscheiden sich charakteristisch nach der Proportion zwischen den Gesamtpersönlichkeiten und demjenigen Quantum derselben, mit dem sie zur »Masse« zusammengehen. Von der Verschiedenheit dieses Quantums hängt das Mafs ihrer Regierbarkeit ab, und zwar so, dafs eine Gruppe um so eher und radikaler von einem Einzelnen beherrscht werden kann, ein je geringeres Teil der Gesamtpersönlichkeit das einzelne Individuum in die Masse hineingibt, die das Objekt der subjectio ist. Wo die soziale Einheit so viel von den Persönlichkeiten in sich einbezieht, diese als ganze ihr so eng verflochten sind, wie in den griechischen Stadtstaaten oder bei den mittelalterlichen Stadtbürgern, wird die Einherrschaft zu etwas Widerspruchsvollem und Undurchführbarem. Dieses an sich einfache prinzipielle Verhältnis kompliziert sich durch die Einwirkung zweier Faktoren: durch die Gröfse oder Kleinheit des untertänigen Kreises und durch das Mafs, in dem die

Persönlichkeiten in sich differenziert sind. Je gröſser ein Kreis ist, desto kleiner wird ceteris paribus der Bezirk der Gedanken und Interessen, der Gefühle und Eigenschaften sein, in dem die Individuen sich decken und »Masse« bilden. Insofern sich die Herrschaft also auf das erstreckt, was ihnen gemeinsam ist, wird sie von den einzelnen in dem Maſse der Gröſse des Kreises leichter ertragen werden, und nach dieser Richtung hin wird sich jener Grundsinn der Einherrschaft sehr klar veranschaulichen: über je mehre der Eine herrscht, desto weniger von jedem Einzelnen beherrscht er. Nun ist es aber, zweitens, von entscheidender Wichtigkeit, ob die Individuen in ihrer seelischen Struktur hinreichend differenziert sind, um die innerhalb und die auſserhalb des Beherrschtheitsrayons liegenden Elemente ihres Seins praktisch und für die Empfindung auseinanderzuhalten. Nur wenn dies mit der vorhin angedeuteten Kunst des Herrschenden zusammentrifft, von sich aus die der Beherrschung zugängigen und die ihr sich entziehenden Elemente innerhalb der untergeordneten Individuen zu differenzieren, wird der Widerspruch zwischen Herrschaft und Freiheit, die unverhältnismäſsige Präponderanz des Einen über Viele sich annähernd lösen. In solchem Falle kann auch in durchaus despotisch regierten Gruppen die Individualität sich frei entwickeln. So begann die Ausbildung der modernen Individualität in den Despotien der italienischen Renaissance. Hier wie in anderen Fällen, z. B. unter Napoleon I., hat der Herrscher grade ein Interesse daran, allen Seiten der Persönlichkeit, mit denen sie nicht zu der »Masse« gehört — also denen, die dem politischen Herrschaftsrayon fernliegen —, die gröſste Freiheit zu gewähren. Und es ist daraus begreiflich, daſs in sehr kleinen Kreisen, wo die Enge des Verschmolzenseins und die weitgehenden inneren und äuſseren Solidaritäten jene Zerlegungen immer wieder durchkreuzen und sozusagen falsch verwachsen lassen, Herrschaftsverhältnisse sehr leicht zu unerträglicher Tyrannei werden. Diese Struktur des kleinen Kreises vereinigt sich mit häufiger Ungeschicklichkeit der präponderanten Personen, um das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern vielfach höchst unbefriedigend zu gestalten. Es ist oft der entscheidende Miſsgriff von Eltern, daſs sie ihren Kindern ein für alle gültiges Lebensschema auch in den Dingen autoritativ auferlegen, in denen die Kinder unvereinbar individuell sind. Ebenso, wenn der Priester über das Gebiet hinaus, auf dem er die Gemeinde vereinen kann, das Privatleben der Gläubigen beherrschen

will, auf dem sie, von der religiösen Gemeinschaft aus gesehen, jedenfalls individuell differenziert sind. In all solchen Fällen fehlt es an der richtigen Aussonderung der Wesensteile, die sich zur »Masse«-Bildung eignen, und deren Beherrschtheit deshalb leicht ertragen, als angemessen empfunden wird.

Das Nivellement der Masse als solcher, das sich durch die Aussonderung und den Zusammenschluſs der beherrschbaren Elemente ihrer Individuen herstellt, ist für die Soziologie der Herrschaft von gröſster Bedeutung. Es erklärt sich daraus, im Anschluſs an vorhin Gesagtes, daſs es oft leichter ist, über eine gröſsere als über eine kleinere Gruppe zu herrschen, besonders wenn es sich um entschieden differenzierte Individuen handelt, von denen jedes weiter hinzukommende den Bezirk des allen Gemeinsamen weiter einschränkt: wo solche Persönlichkeiten in Frage stehen, liegt die Nivellierungsebene der Vielen, ceteris paribus, niedriger als die der Wenigen und damit steigt die Beherrschbarkeit jener. Dies ist die soziologische Grundlage der Bemerkung von Hamilton im Federalist: es wäre der groſse populäre Irrtum, durch Vermehrung der Parlamentsmitglieder die Sicherheiten against the government of a few steigern zu wollen. Über eine bestimmte Zahl hinaus mag die Volksvertretung zwar demokratischer aussehen, wird aber in Wirklichkeit oligarchischer sein: the machine may be enlarged, but the fewer will be the springs by which its motions are directed. Und in demselben Sinne bemerkte hundert Jahre später einer der vorzüglichsten Kenner des anglo-amerikanischen Parteilebens, daſs ein Parteiführer, je höher er an Macht und Einfluſs steige, um so mehr wahrnehmen müsse, by how few persons the world is governed. Hierin liegt auch der tiefere soziologische Sinn der engen Beziehung, die zwischen dem Recht eines politischen Ganzen und seinem Herrscher besteht. Denn das für Alle geltende Recht ist aus jenen Koinzidenzpunkten Aller erwachsen, die jenseits ihrer rein individuellen Lebensinhalte oder -formen, oder, anders angesehen, jenseits der Totalität der Einzelperson liegen. Diesen überindividuellen Interessen, Qualitäten, Elementen des Habens und Seins gibt das Recht eine objektiv zusammenschlieſsende Form, wie sie ihre subjektive Form oder ihr Korrelat in dem Herrscher dieses Ganzen finden. Ist diese besondere Analyse und Synthese an den Individuen aber die Grundlage der Einherrschaft überhaupt, so wird auch aus ihr verständlich, daſs manchmal ein erstaunlich geringes Maſs überragender Qualitäten

ausreicht, um die Herrschaft über eine Gesamtheit zu gewinnen, daſs diese sich mit einer Leichtigkeit unterwirft, die aus der qualitativen Entgegenhaltung zwischen dem Herrschenden und seinen Untertanen, als Gesamtpersonen angesehen, logisch nicht zu rechtfertigen wäre. Wo aber die für die Massenbeherrschung erforderte Differenzierung der Individuen fehlt, gehen die Anforderungen an die Qualität des Herrschers auch über das jener entsprechende bescheidene Maſs hinaus. Aristoteles sagt, zu seiner Zeit könnten keine berechtigten Einherrschaften mehr entstehen, denn es gäbe jetzt eben so viele gleich vorzügliche Persönlichkeiten in jedem Staat, daſs keine einzelne mehr einen derartigen Vorzug vor andern beanspruchen könne. Der griechische Bürger war offenbar mit seinen Interessen und Gefühlen derartig dem politischen Ganzen verbunden, hatte seine ganze Persönlichkeit in so weitem Umfang in das Allgemeine hineingegeben, daſs es zu keiner Herausdifferenzierung seiner sozusagen nur politischen Elemente kommen konnte, denen gegenüber er noch einen wesentlichen Teil seiner Persönlichkeit als Privatbesitz hätte reservieren können. Bei dieser Konstellation setzt die Einherrschaft zu ihrem inneren Rechte freilich voraus, daſs der Herrscher jedem Untertanen dessen Gesamtpersönlichkeit nach überlegen sei — ein Erfordernis, das garnicht in Frage kommt, wo das Objekt der Herrschaft nur die Summe jener herausdifferenzierten, zur »Masse« zusammenfaſsbaren Teile der Individuen ist.

Neben diesem Typus der Einherrschaft, dessen Korrelat das prinzipielle Nivellement der ihr Untergeordneten bildet, steht der zweite, mit dem die Gruppe die Form einer Pyramide annimmt. Die Untergeordneten stehen dem Herrscher in allmählichen Abstufungen der Macht gegenüber; Schichten, die an Umfang immer geringer, an Bedeutung immer gröſser werden, führen von der untersten Masse zur Spitze hinauf. Diese Form der Gruppe kann auf zweierlei Arten entstehen. Sie kann von der autokratischen Machtfülle eines Einzelnen ausgehen. Dieser verliert den Inhalt seiner Macht — bei Fortbestehen von Form und Titel — und läſst ihn abwärts gleiten, wobei dann natürlich an den ihm zunächst gelegenen Schichten mehr haften bleibt, als an den entfernteren. Indem so die Macht allmählich durchsickert, muſs sich, insoweit keine andren Ereignisse und Bedingungen in diesen Prozeſs deformierend eingreifen, eine Kontinuität und Graduierung von Über- und Untergeordneten ergeben. Das ist wohl die Art, wie

sich in orientalischen Staaten häufig die sozialen Formen herstellen: die Macht der obersten Stufen bröckelt ab, sei es, weil sie innerlich unhaltbar ist und die vorhin betonte Proportion zwischen Unterwerfung und individueller Freiheit von ihr nicht eingehalten wird, sei es, weil die Persönlichkeiten zu indolent und in der Technik des Herrschens zu unwissend sind, um ihre Macht zu bewahren. Einen ganz andren Charakter trägt die Pyramidenform der Gesellschaft, wenn sie von der Absicht des Herrschers ausgeht, so dafs sie nicht eine Schwächung seiner Macht, sondern deren Erweiterung und Konsolidierung bedeutet. Es ist hier also nicht das Machtquantum der Herrschaft, das sich auf die tieferen Schichten verteilt, sondern diese werden nur unter sich nach Graden der Macht und Stellung organisiert. Dabei bleibt sozusagen das Unterordnungsquantum das gleiche wie in der Form des Nivellements und nimmt nur die Form der Ungleichheit unter den Individuen, die es zu tragen haben, an; wobei dann natürlich der Erscheinung nach eine Annäherung der Elemente an den Herrscher in dem Mafs ihrer relativen Ranghöhe entsteht. Daraus kann eine grofse Festigkeit des Gesamtbaues hervorgehen, seine Tragkräfte strömen seiner Spitze sicherer und gesammelter zu, als wenn sie ihr gegenüber nivelliert sind. Dafs die superiore Bedeutung des Fürsten, bezw. des in jeglichem Kreise höchststehenden Menschen über ihn selbst hinausstrahlt und sich in dem Verhältnis, in dem andre ihm nahestehen, über diese ergiefst, ist kein Abzug, sondern eine Steigerung seiner eigenen Bedeutung. Während der früheren englischen Normannenzeit gab es durchaus keinen ständigen und obligatorischen Rat für den König; aber gerade die Würde und Bedeutung seines Regimentes brachte es mit sich, dafs er sich in wichtigeren Fällen von einem consilium baronum beraten liefs. Diese Würde, scheinbar gerade durch ihre Konzentrierung in seiner Persönlichkeit auf den höchsten Grad gebracht, bedarf doch einer Ausstrahlung und Verbreiterung; als fände sie, obgleich es doch nur die seine ist, in einer einzigen Person nicht Platz; er zieht eine Mehrheit zur Mitwirkung heran, die, indem sie seine Macht und Bedeutung mitträgt und also tatsächlich irgendwie teilt, sie konzentrierter und wirkungsvoller auf ihn zurückstrahlen läfst. Und schon vorher: dafs der Gefolgsmann des angelsächsischen Königs ein besonders hohes Wergeld hat und als Eideshelfer eine besonders hohe Geltung; dafs sein Stallknecht und der Mann, in dessen Hause er einen Trunk zu sich nimmt,

durch besonderen Rechtsschutz über die Masse erhoben werden — das gehört nicht nur einfach zu der Prärogative des Königs, sondern dieses abgestufte Niedersteigen seiner Prärogative ist zugleich, als Aufbau von unten her, eine Stütze eben dieser; indem er von seiner Superiorität mitteilt, wird sie nicht weniger, sondern mehr. Auch hat der Herrscher bei so feiner Gradation Auszeichnungen und Belohnungen in der Form der Rangerhöhung in seiner Hand, die ihn nichts kosten, aber die so näher an ihn Herangezogenen fester an ihn binden. Die grofse Zahl sozialer Stufen, die das römische Kaisertum geschaffen hat — von den Sklaven und den humiliores über die gewöhnlichen Freien eine fast kontinuierliche Skala bis zum Senator — scheint direkt von einer solchen Tendenz bestimmt worden zu sein. In dieser Hinsicht ist die Aristokratie dem Königtum formal gleich; auch sie macht von der vielstufigen Anordnung der Untertanen Gebrauch — wie z. B. in Genf noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts mannigfache Graduierungen der Rechte der Bürger bestanden, je nach denen sie citoyens, bourgeois, habitants, natifs, sujets hiefsen. Indem möglichst viele noch irgend welche unter sich haben, werden jene alle für die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung interessiert. Vielfach handelt es sich in solchen Fällen weniger um eine Abstufung realer Macht, als um eine durch Titel und Positionen mit wesentlich idealem Übergewicht, — wie sehr aber auch dies sich zu sehr fühlbaren Folgen ausgestaltet, zeigen vielleicht am krassesten die feinen Abstufungen der nach Dutzenden zählenden Klassen im indischen Kastenwesen. Wenn auch eine solche, aus Ehren und sozialen Vorzügen aufgebaute Pyramide ihre Spitze wieder in dem Herrscher findet, so fällt sie mit dem vielleicht daneben bestehenden formgleichen Aufbau abgestufter Machtpositionen keineswegs immer zusammen. — Die Struktur einer Pyramide der Macht wird stets an der prinzipiellen Schwierigkeit leiden, dafs die irrationalen, fluktuierenden Beschaffenheiten der Personen sich mit den wie mit logischer Schärfe vorgezeichneten Umrissen der einzelnen Positionen niemals durchgehends decken werden — eine formale Schwierigkeit aller von einem gegebenen Schema vorgebildeten Rangordnungen, die diese bei ihrer Aufgipfelung zu einem persönlichen Herrscher nicht anders findet, wie wenn sozialistische Vorschläge es irgend welchen Institutionen zutrauen, dafs sie denjenigen, der die führende, übergeordnete Stellung verdient, auch wirklich in diese bringen werden. Hier wie dort nämlich kommt zu jener grund-

sätzlichen Inkommensurabilität zwischen der Schematik der Stellungen und dem innerlich variabeln, niemals in begrifflich festgelegte Formen genau passenden Wesen des Menschen — zu dieser kommt noch die Schwierigkeit des Erkennens der für jede Position geeigneten Persönlichkeit; und zwar insbesondere deshalb: ob jemand eine bestimmte Machtstellung verdient oder nicht, zeigt sich eben unzählige Male erst dann, wenn er in dieser Stellung ist. Es ist dies mit dem Tiefsten und Wertvollsten des menschlichen Wesens verflochten, dafs jede Einsetzung eines Menschen in eine neue Macht oder Funktion, und wenn sie auf die gründlichste Prüfung und die sichersten Antezedentien hin geschieht, immer ein Risiko einschliefst, immer ein Versuch bleibt, der gelingen oder mifslingen kann. Es ist überhaupt das Verhältnis des Menschen zu Welt und Leben, dafs wir uns im voraus entschliefsen müssen, d. h. durch unseren Entschlufs diejenigen Tatsachen herbeiführen, die eigentlich schon herbeigeführt und gekannt sein müfsten, um jenen Entschlufs vernünftiger- und sichererweise fassen zu können. Diese allgemeine, apriorische Schwierigkeit alles menschlichen Handelns tritt bei dem Aufbau sozialer Machtskalen ersichtlich dann ganz besonders hervor, wenn diese nicht gleichsam organisch aus den eigenen Kräften der Individuen und den natürlichen Verhältnissen der Gesellschaft erwachsen, sondern von einer herrschenden Persönlichkeit spontan konstruiert werden; dieser Fall wird freilich historisch kaum in absoluter Reinheit vorkommen — höchstens findet er in den angedeuteten sozialistischen Utopien seine Parallele —, aber er zeigt seine Besonderheiten und Komplikationen auch in den rudimentären und mit andern Erscheinungen gemischten Formen seiner wirklichen Beobachtbarkeit. —

Der andre Weg, auf dem sich eine Stufenleiter der Macht bis zu einer höchsten Spitze herstellt, läuft umgekehrt. Von einer ursprünglichen relativen Gleichheit der Sozialelemente aus gewinnen einzelne gröfsere Bedeutung, aus dem Komplex dieser differenzieren sich wieder einige besonders mächtige Individuen heraus, bis sich die Entwicklung zu einer oder wenigen Spitzen hebt. Die Pyramide der Über- und Unterordnung baut sich hier von unten her auf. Es bedarf keiner Beispiele für diesen Prozefs, da er sich allenthalben, wenn auch in den verschiedensten Rhythmen vollzieht, am reinsten vielleicht auf ökonomischem und politischem Gebiet, sehr bemerkbar aber auch auf dem der intellektuellen Bildung, in Schulklassen, in der Evolution

der Lebenshaltung, in ästhetischer Beziehung, in dem primären Aufwachsen militärischer Organisation.

Das klassische Beispiel für das Zusammentreffen der beiden Wege, auf denen eine stufenförmige Über- und Unterordnung der Gruppen zustande kommt, ist der Feudalstaat des Mittelalters. So lange der Vollbürger — der griechische, römische, altgermanische — keine Unterordnung unter einen Einzelnen kannte, bestand für ihn einerseits volle Gleichheit mit seinesgleichen, andrerseits strenger Abschlufs gegen alle Tieferstehenden. Diese charakteristische Sozialform findet am Feudalismus — alle historischen Zwischenglieder vorausgesetzt — ihr ebenso charakteristisches Gegenstück, das die Kluft zwischen Freiheit und Unfreiheit durch eine Stufenleiter der Stände ausfüllte; der »Dienst«, servitium, verband alle Glieder des Reiches unter sich und mit dem König. Dieser gab von seinem Besitz ab, wie seine grofsen Untertanen ihrerseits an ihnen untergeordnete Vasallen Land zu Lehen gaben, so dafs ein Stufenbau von Stellung, Besitz, Verpflichtung sich erhob. Aber zu ebendemselben Resultate gelangte der gesellschaftliche Prozefs von der entgegengesetzten Richtung her. Die mittleren Schichten entstanden nicht nur durch Abgabe von oben, sondern auch durch Akkumulation von unten her, indem ursprünglich freie, kleine Grundbesitzer ihr Land mächtigeren Herren hingaben, um es als Lehen von ihnen zurückzuempfangen, jene Grundherren aber durch den immer weiteren Erwerb von Macht, dem das geschwächte Königtum nicht wehren konnte, in ihren Spitzen bis zu königlicher Macht heranwuchsen. Eine solche Pyramidenform gibt jedem ihrer Elemente zwischen dem niedrigsten und dem höchsten eine Doppelposition: jeder ist übergeordnet und jeder ist untergeordnet, ist abhängig von oben und zugleich unabhängig, insoweit andere von ihm abhängig sind. Vielleicht hat diese soziologische Doppeldeutigkeit dem Feudalismus, dessen zweifache Genesis, durch Abgabe von oben und Akkumulation von unten, sie besonders stark akzentuierte, die Entgegengesetztheit seiner Folgen verschafft. Je nachdem Bewufstsein und Praxis das Unabhängigkeits- oder das Abhängigkeitsmoment an den Zwischeninstanzen hervorhob, konnte der Feudalismus in Deutschland auf die Aushöhlung der obersten Herrschergewalt gehn und in England der Krone die Form für ihre überall durchgreifende Macht darbieten.

Die Abstufung gehört zu jenen Anordnungs- und Lebensformen

der Gruppe, die von einem Gesichtspunkt der Quantität ausgehen, deshalb mehr oder weniger mechanisch sind und der eigentlich organischen Gruppierung, die auf individuellen Qualitätsdifferenzen beruht, geschichtlich vorangehen; sie werden freilich durch diese nicht schlechthin abgelöst, sondern bestehen neben ihr und in Verflechtung mit ihr weiter. Dahin gehört vor allem die Einteilung der Gruppen in Untergruppen, deren soziale Rolle in ihrer Zahlgleichheit oder wenigstens Zahlbestimmtheit wurzelt, wie bei der Hundertschaft; dahin gehört die Bestimmung der gesellschaftlichen Position ausschliefslich nach dem Mafs des Besitzes; dahin die Formung der Gruppe nach festgelegten Stufen, wie sie vor allem der Feudalismus, die Hierarchie, das Beamten- und Armeewesen zeigt. Schon jenes erstere Beispiel dieser Formung weist auf ihre eigentümliche Objektivität oder Prinzipienmäfsigkeit hin. Gerade hiermit durchbrach der Feudalismus, wie er sich vom Anfang des germanischen Mittelalters an bildete, die alten Ordnungen von frei und unfrei, von vornehm und gering, die auf der Verschiedenheit des individuellen Verhältnisses zur Genossenschaft ruhten. Darüber erhob sich jetzt, als das allgemein gültige Prinzip, der »Dienst«, die objektive Notwendigkeit, dafs jeder irgendwie einem Höheren diente, die nur den Unterschied zuliefs: wem und unter welchen Bedingungen. Die so resultierende, im wesentlichen quantitative Abstufung der Stellungen war von der Bedeutung der früheren genossenschaftlichen Stellungen der Einzelnen vielfach ganz unabhängig. — Es ist natürlich nicht erforderlich, dafs diese Gliederung zu einem im absoluten Sinne höchsten Gliede aufsteigt, da ihre formale Bedeutung sich innerhalb jeder Gruppe zeigt, gleichviel wie diese als ganze charakterisiert sei. So war schon die römische Sklavenfamilie aufs feinste in diesem Sinne abgestuft, von dem Villicus und Prokurator, der ganze Produktionszweige der grofsen Sklavenwirtschaften selbständig leitete, durch alle möglichen Klassifizierungen hindurch bis zu dem Vorarbeiter für je zehn Mann. Eine solche Organisationsform hat eine grofse sinnliche Anschaulichkeit und gibt jedem Gliede dadurch, dafs es zugleich über- und untergeordnet, also von zwei Richtungen her festgelegt ist, sozusagen eine sichere Bestimmtheit seines soziologischen Lebensgefühles, die sich auf die ganze Gruppe als Enge und Festigkeit ihres Zusammenhaltes projizieren mufs. Deshalb verfolgen despotische oder reaktionäre Bestrebungen, in ihrer Furcht vor allen Einungen unter den Untertanen, gerade

solche manchmal mit besonderem Eifer, die sich hierarchisch organisiert haben. Mit merkwürdiger, eben nur der empfundenen Sozialisierungskraft der Über- und Unterordnung begreiflichen Detaillierung verbot das reaktionäre englische Ministerium 1831 alle Vereine »composed of separate bodies, with various divisions and subdivisions, under leaders with a gradation of rank and authority, and distinguished by certain badges, and subject to the general control and direction of a superior council«. Übrigens ist diese Form durchaus zu unterscheiden von der anderen einer gleichzeitigen Über- und Unterordnung: daſs ein Individuum in einer Reihe oder einseitigen Hinsicht über-, in einer anderen Reihe oder Hinsicht aber untergeordnet ist. Diese Festlegung hat eher individuellen und qualitativen Charakter, sie pflegt eine Kombination aus der besonderen Anlage oder Schicksal des Individuums heraus zu sein, während gleichzeitige Über- und Unterordnung in einer und derselben Reihe viel mehr objektiv präformiert und eben dadurch als soziologische Position unzweideutiger und fixierter ist. Und daſs sie, wie ich eben betonte, auch für die soziale Reihe selbst von groſsem Kohäsionswert ist, hängt damit zusammen, daſs sie das Aufsteigen in dieser letzteren zu einem eo ipso gegebenen Strebensziel macht. Innerhalb der Freimaurerei z. B. hat man dieses Motiv, als rein formales, für die Beibehaltung der »Grade« geltend gemacht. Schon dem »Lehrling« wird alles Wesentliche des sachlichen — hier: rituellen — Wissens des Gesellen- und Meistergrades mitgeteilt; allein diese Stufen, so wird gesagt, verliehen der Bruderschaft eine gewisse Spannkraft, regten durch den Reiz der Neuheit an und begünstigten das Streben des Neueingetretenen.

Diese soziologischen Strukturen, wie sie durch die Überordnung einer Einzelperson in den inhaltlich verschiedensten Gruppen formal gleichmäſsig bestimmt werden, können ersichtlich, wie ich schon andeutete, auch bei Unterordnung unter eine Mehrzahl auftreten; allein die Mehrheit der Übergeordneten — wo diese einander koordiniert sind —, ist für sie nicht charakteristisch, und es ist deshalb in soziologischer Hinsicht irrelevant, ob die übergeordnete Stellung des Einen zufällig durch eine Mehrzahl von Personen ausgefüllt wird. Freilich muſs bemerkt werden, daſs die Einherrschaft der Typus und die primäre Form des Unterordnungsverhältnisses überhaupt ist. Mit ihrer fundamentalen Stellung innerhalb der Überoidnungs- und Unter-

ordnungstatsachen hängt es zusammen, dafs sie den andern Ordnungsarten: oligarchischen und republikanischen — nicht nur im politischen Sinn dieser Begriffe — innerhalb ihres Umfanges legitimen Raum gewährt, dafs das Herrschaftsgebiet des Einherrschers sehr wohl sekundäre Strukturen dieser Arten umfassen kann, während sie selbst, wo diese die obersten und umfassenden sind, nur sehr relativ oder illegitimer Weise unterkommen kann. Sie ist so sinnlich anschaulich und eindrucksvoll, dafs sie selbst in denjenigen Verfassungen weiterwirkt, die grade in der Reaktion auf sie und als ihre Aufhebung entstanden sind. Von dem amerikanischen Präsidenten hat man, wie von dem athenischen Archon und dem römischen Konsul, behauptet, dafs sie, unter gewissen Einschränkungen, doch nur die Erben der königlichen Macht wären, deren die Könige durch die betreffenden Revolutionen beraubt worden seien. Von Amerikanern selbst hört man, ihre Freiheit bestände eben nur darin, dafs die beiden grofsen Parteien sich in der Herrschaft abwechselten; jede für sich aber tyrannisiere in völlig monarchischer Weise. Ebenso hat man unternommen, von der Demokratie der französischen Revolution nachzuweisen, dafs sie nichts sei, als das auf den Kopf gestellte Königtum, mit denselben Qualitäten wie dieses ausgerüstet. Die volonté générale bei Rousseau, unter die er widerstandslose Ergebung lehrt, hat durchaus das Wesen des absoluten Einherrschers. Und Proudhon behauptet, dafs ein Parlament, das aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgegangen ist, sich von dem absoluten Monarchen in nichts unterscheide. Der Volksvertreter sei unfehlbar, unverletzlich, unverantwortlich — mehr sei im wesentlichen auch der Monarch nicht. Das monarchische Prinzip sei in einem Parlamente ebenso lebendig und vollständig, wie in einem legitimen König. Tatsächlich fehlt auch dem Parlament gegenüber nicht einmal die Erscheinung der Schmeichelei, die doch ganz spezifisch für die Einzelperson vorbehalten scheint. — Es ist eine typische Erscheinung, dafs ein formales Verhältnis unter Gruppenelementen auch dann noch beharrt, wenn ein Wechsel der ganzen soziologischen Tendenz dies unmöglich zu machen scheint. Die eigentümliche Kraft der Einherrschaft, die sozusagen ihren Tod überlebt, indem sie ihre Färbung noch Gebilden überträgt, deren Sinn grade die Verneinung der Einherrschaft ist — wird einer der markantesten Fälle dieses Eigenlebens der soziologischen Form sein, durch das sie nicht nur materiell verschiedene Inhalte in sich aufnehmen, sondern

sogar geänderten Formen noch den Geist ihres Gegenteils infundieren kann. So grofs ist diese formale Bedeutung der Einherrschaft, dafs man sie sogar ausdrücklich bewahrt, wo man ihren Inhalt verneint, und grade weil man ihn verneint. Das Dogenamt in Venedig verlor immer mehr von seiner Macht, bis es zuletzt eigentlich überhaupt keine mehr besafs. Dennoch konservierte man es ängstlich, um grade dadurch Evolutionen zu verhindern, die vielleicht einen wirklichen Herrscher auf den Thron bringen mochten. Die Opposition vernichtet hier nicht die Einherrschaft, um sich schliefslich doch selbst in ihrer Form zu konsolidieren, sondern bewahrt sie grade, um deren wirkliche Konsolidierung zu verhindern. Beide eigentlich entgegengesetzte Fälle sind gleichmäfsige Zeugen für die formale Kraft dieser Herrschaftsform.

Ja, die Gegensätze, die sie zusammenzwingt, steigen sogar in eine und dieselbe Erscheinung hinab. Die Monarchie hat das Interesse an der monarchischen Institution auch dort, wo sie ganz aufserhalb ihres unmittelbaren Berührungsrayons liegt. Die Erfahrung, dafs sich alle noch so auseinanderliegenden Verwirklichungen einer bestimmten sozialen Form gegenseitig stützen und sich diese Form sozusagen gegenseitig garantieren, scheint bei ganz verschiedenen Herrschaftsverhältnissen, am entschiedensten bei der Aristokratie und der Monarchie, hervorzutreten. Darum hat eine Monarchie es gelegentlich zu büfsen, wenn sie aus besonderen politischen Gründen das monarchische Prinzip in andern Ländern schwächt. Den fast rebellischen Widerstand, den die Regierung Mazarins von populärer wie von der Seite des Parlamentes erfuhr, hat man darauf geschoben, dafs die französische Politik die Aufstände in benachbarten Ländern gegen deren Regierungen unterstützt hatte. Dadurch habe der monarchische Gedanke eine Schwächung erfahren, die auf den Urheber selbst, der sein Interesse durch jene Rebellionen zu wahren meinte, zurückgewirkt habe. Und umgekehrt: als Cromwell den Königstitel ablehnte, waren die Royalisten darüber betrübt. Denn so unerträglich ihnen der Gedanke sein mufste, den Königsmörder auf dem Thron zu sehen, so hätten sie doch die blofse Tatsache, dafs es wieder einen König gab, als eine Vorbereitung der Restauration begrüfst. Aber über solche utilitarischen, von den Folgen entlehnten Begründungen für Expansion der Monarchie hinaus, wirkt das monarchische Gefühl sogar noch gewissen Erscheinungen gegenüber in einer Weise, die dem persönlichen

Vorteil ihrer Träger direkt entgegengesetzt ist. Als während der Regierung Ludwigs XIV. der portugiesische Aufstand gegen Spanien ausbrach, der dem französischen König durchaus erwünscht sein mufste, sagte er dennoch darüber: »So schlecht ein Fürst sein mag, so ist die Empörung seiner Untertanen doch immer unendlich verbrecherisch«. Und Bismarck erzählt, dafs Wilhelm I. gegen Bennigsen und seine frühere Tätigkeit in Hannover eine »instinktive monarchische Abneigung« gefühlt hätte. Denn soviel auch gerade Bennigsen und seine Partei für die Verpreufsung Hannovers getan hätten, so ging ihm doch ein solches Verhalten eines Untertanen zu dessen ursprünglicher — der welfischen — Dynastie, gegen seine Fürstengefühle. Die innere Kraft der Einherrschaft ist grofs genug, um sogar noch den Feind in eine prinzipielle Sympathie einzubeziehen und gegen den Freund, sobald er sich in eine, personal durchaus nützliche Opposition gegen irgend einen Monarchen begibt, in einer ganz tiefen Gefühlsschicht wie gegen einen Gegner zu opponieren.

Endlich treten Züge einer noch garnicht berührten Art hervor, wenn die in irgendwelcher sonstigen Hinsicht bestehende Gleichheit oder Ungleichheit, Nähe oder Distanz zwischen Übergeordneten und Untergeordneten zum Problem wird. Es ist für die soziologische Gestaltung einer Gruppe wesentlich, ob sie sich lieber einem Fremden oder jemandem aus ihrer Mitte unterordnet, ob das eine oder das andere für sie zweckmäfsig und würdig oder das Gegenteil davon ist. Die mittelalterlichen Fronherrn in Deutschland hatten ursprünglich das Recht, der Hofgenossenschaft beliebige Richter und Führer von aufsen her zu ernennen. Schliefslich aber errang diese oft das Zugeständnis, dafs der Beamte aus dem Kreise der hörigen Genossen genommen werden mufste. Genau umgekehrt gilt es als eine besonders wichtige Zusage, die der Graf von Flandern 1228 seinen »geliebten Schöffen und Bürgern von Gent« machte, dafs der von ihm einzusetzende Richter und Exekutivbeamte und seine Unterbeamten nicht aus Gent genommen oder mit einer Genterin verheiratet sein sollen. Gewifs hat diese Differenz zunächst Zweckmäfsigkeitsgründe: der Fremde ist unparteiischer, der Zugehörige verständnisvoller. Der erstere Grund war offenbar für dies erwähnte Begehren der Genter Bürger entscheidend, um seinetwillen wählten italienische Städte, wie schon früher angeführt, ihre Richter oft aus andern Städten und sicherten sich damit vor der Beeinflussung der Rechtsprechung durch

Familienzusammenhänge und innere Parteiungen. Aus dem gleichen Motive haben so kluge Herrscher wie Ludwig XI. und Matthias Corvinus ihre höchsten Beamten möglichst aus dem Auslande oder auch aus niedrigem Stande genommen; einen andern Zweckmäfsigkeitsgrund hat, noch im 19. Jahrhundert, Bentham für die Tatsache angeführt, dafs Ausländer oft die besten Staatsbeamten seien: sie würden nämlich am argwöhnischsten überwacht. Die Bevorzugung der Nahestehenden oder Gleichartigen erscheint von vornherein weniger paradox, obgleich sie zu einer so eigentümlichen Mechanisierung des similia similibus führen kann, wie es von einem alten lybischen Stamm und neuerdings von den Aschantis berichtet wird: dafs dort der König über die Männer und die Königin — die seine Schwester ist — über die Frauen herrsche. Gerade die Kohäsion der Gruppe, die ich als Erfolg ihrer Unterordnung unter ihresgleichen hervorhob, wird durch die Erscheinung bestätigt: dafs die Zentralgewalt jene immanente Jurisdiktion von Untergruppen zu durchbrechen sucht. Noch im 14. Jahrhundert war in England die Vorstellung, für jedermann sei seine Ortsgemeinde die berufene Richterin, von grofser Verbreitung; aber Richard II. bestimmt nun gerade, niemand dürfe in seiner eignen Grafschaft Richter der Assise oder der Goal delivery sein! Und das Korrelat der Kohäsion der Gruppe war in diesem Fall die Freiheit des Einzelnen. Auch in der Verfallszeit des angelsächsischen Königtums war das Urteil durch die Genossen, die Pares, als Wehr gegen die Willkür königlicher und herrschaftlicher Vögte hoch geschätzt. Der schwerbelastete Hofgutsbauer hält an ihm eifersüchtig fest, als an dem einzigen ihm gebliebenen Besitz, der dem privatrechtlichen Begriff der Freiheit noch Inhalt und Wert gibt.

So sind es sicher rationale Gründe sachlicher Zweckmäfsigkeit, die die Unterordnung unter den Genossen oder die unter den Fremden wählen lassen. Dennoch sind die Motive solcher Wahl durch diese Kategorie nicht erschöpft, sondern es treten instinktivere und gefühlsmäfsigere, andrerseits abstraktere und mittelbarere hinzu; und sie müssen es um so mehr, als jene ersten oft auf beide Schalen das gleiche Gewicht legen: das gröfsere Verständnis des Zugehörigen und die gröfsere Unbefangenheit des von aufsen Kommenden mögen sich oft die Wage halten, und es braucht einer weiteren Instanz, um zwischen ihnen zu entscheiden. Es meldet sich hier die für alle soziologische Gestaltung unendlich wichtige psychologische Antinomie: dafs wir einerseits

durch das uns Gleiche, andrerseits durch das uns Entgegengesetzte angezogen werden. In welchem Falle, auf welchen Gebieten das eine oder das andre wirksam wird, ob in unserm gesamten Wesen die eine oder die andre Tendenz überwiegt — das scheint zu den ganz primären, mit der Natur des Individuums selbst gesetzten Bestimmungen zu gehören. Das Entgegengesetzte ergänzt uns, das Gleichgeartete stärkt uns; das Entgegengesetzte regt uns auf und an, das Gleichgeartete beruhigt uns, mit ganz verschiednen Mitteln verschafft uns das eine wie das andre ein Gefühl von Legitimierung unsres So-Seins. Wenn aber einer bestimmten Erscheinung gegenüber das eine als das uns Gemäfse empfunden wird, stöfst das andre uns ab; das Entgegengesetzte erscheint uns als feindlich, das Gleichgeartete als langweilig; das Entgegengesetzte stellt uns eine zu hohe, das Gleichgeartete eine zu geringe Aufgabe; dem einen wie dem andren gegenüber ist es schwer, eine Stellung zu finden, dort, weil uns Berührungs- und Vergleichungspunkte mangeln, hier, weil wir entweder jenes uns Gleiche oder, noch schlimmer, uns selbst als überflüssig empfinden. Die innere Mannigfaltigkeit unsrer Beziehungen zu einem Individuum, aber auch zu einer Gruppe, beruht wesentlich darauf, dafs sie uns mit einer Mehrheit von Zügen, zu denen wir uns in eine Relation zu setzen haben, gegenüberstehen, dafs diese Züge in uns teils gleiche, teils heterogene vorfinden, und beide Fälle sowohl Attraktion wie Repulsion ermöglichen, in deren Wechselspiel und Kombinationen das Gesamtverhältnis verläuft; ein ähnlicher Erfolg tritt ein, wenn eine und dieselbe Relation, z. B. zu der uns wesensverwandten Bestimmtheit des andern, nach der einen Seite sympathische, nach der andern antipathische Empfindungen in uns auslöst. So wird eine soziale Macht gleichartig konstruierte in ihrem Bereich einerseits begünstigen, nicht nur wegen der natürlichen Sympathie für das ideell Verwandte, sondern weil die Stärkung des Prinzips auch ihr zugute kommen mufs. Andrerseits aber wird Eifersucht, Konkurrenz, der Wunsch, gerade der *einzige* Vertreter des Prinzips zu sein, das Gegenteil hervorrufen. An dem Verhältnis der Monarchie zum Adel ist dies sehr bemerkbar. Einerseits ist ihr das Erbprinzip des Adels innerlich verwandt, sie bildet dessentwegen eine Partei mit ihm, findet eine Stütze an ihm und begünstigt ihn daraufhin; andrerseits kann sie oft nicht dulden, dafs ein Stand, der aus erblichem, also eignem Rechte privilegiert ist, neben ihr bestehe, sie mufs wünschen, dafs jedes

Individuum von ihr besonders privilegiert sei. So hat das römische Kaisertum ursprünglich den senatorischen Adel begünstigt und ihm die Erblichkeit gewährleistet — aber nach Diokletian wurde er zu einem Schatten herabgedrückt durch den Beamtenadel, in dem jedes Mitglied nur durch persönliche Beförderung zu den hohen Stellungen gelangte. Ob in derartigen Fällen Attraktion oder Repulsion des Gleichen das Übergewicht behält, wird ersichtlich nicht nur aus utilitarischen Momenten, sondern aus jenen tieferen Dispositionen der Seele für die Wertung des Gleichen oder die des Ungleichen entschieden.

Von dem ganz allgemeinen Typus dieses soziologischen Problems deszendiert das besondre, hier vorliegende. Es ist unzählige Male Sache einer nicht zu rationalisierenden Empfindung, ob man sich durch die Unterordnung unter einen Nahestehenden oder durch die unter einen Fernerstehenden mehr gedemütigt fühlt. So liegen die ganzen sozialen Instinkte und Lebensgefühle des Mittelalters darin, wenn die Ausstattung der Zünfte mit öffentlicher Gewalt, im 13. Jahrhundert, zugleich die Unterstellung aller Arbeiter des gleichen Handwerks unter sie forderte: denn es wäre undenkbar gewesen, daſs ein gewerbliches Gericht über jemanden gehalten würde, der nicht selbst Genosse der urteilenden Gerichtsgemeinde war. Und genau das entgegengesetzte und genau so wenig auf einzelne Nützlichkeiten zurückzuführende Gefühl bewegt einige australische Horden, ihre Häuptlinge nicht selbst zu wählen, sondern sie sich von den Führern benachbarter Stämme wählen zu lassen — wie auch das bei einigen Naturvölkern kursierende Geld nicht von ihnen selbst fabriziert wird, sondern von auswärts eingeführt werden muſs, so daſs es hier und da eine Art Industrie ist, Geldzeichen (Muscheln etc.) herzustellen, die nach entfernteren Orten als deren Geld exportiert werden. Im ganzen — unter Vorbehalt vielfacher Modifikationen — wird eine Gruppe, je tiefer sie als Ganzes steht, je mehr jedes einzelne Mitglied an Unterordnung gewöhnt ist, es um so unlieber einem ihresgleichen gönnen, sie zu beherrschen; je höher sie als Ganzes steht, desto eher ordnet sie sich gerade nur einem ihrer Pairs unter. Die Beherrschung durch den Gleichen ist dort schwierig, weil jeder tief steht, hier leichter, weil jeder hoch steht. Die höchste Steigerung dieser Empfindung bot das Haus der Lords, das nicht nur von jedem Peer als sein einziger Richter anerkannt war, sondern im Jahr 1330 einmal die Insinuation

ausdrücklich ablehnte, als wollte es noch andre Leute als die Peers aburteilen. So entschieden ist also die Tendenz, sich nur von seinesgleichen richten zu lassen, daſs sie schon rückläufig wirksam wird; logisch unrichtig, aber psychologisch durchaus tief und begreiflich, schlieſsen sie: da unsresgleichen nur von uns selbst abgeurteilt ist, so wird jeder, den wir aburteilen, gewissermaſsen unsresgleichen. — Wie hier ein so entschiedenes Unterordnungs-Verhältnis, wie das des Gerichteten zu seinen Richtern, doch als eine gewisse Koordination empfunden wird, so umgekehrt manchmal Koordination als Unterordnung. Und begrifflich wiederholt sich hier die Zweiheit — Trennung wie Verflechtung — angebbarer Vernunftgründe und dunkler Instinkte. Der mittelalterliche Stadtbürger, mit seinen Rechten unter dem Adel, aber über dem Bauer stehend, weist gelegentlich den Gedanken allgemeiner Rechtsgleichheit von sich; denn er fürchtet, daſs die Gleichstellung ihm mehr zu gunsten des Bauern raube, als sie ihn dem Adel gegenüber gewinnen lasse. Mehr als einmal begegnet dieser soziologische Typus: daſs eine mittlere Schicht die Erhebung zu der höheren nur um den Preis erlangen kann, die tiefere sich zu koordinieren — diese Gleichstellung aber als eine solche Deklassierung ihrer selbst empfindet, daſs sie eher die nur durch sie zu gewinnende Erhöhung preisgibt. So empfanden die Kreolen im spanischen Amerika zwar heftige Eifersucht auf die aus Europa stammenden Spanier: aber noch stärkere Verachtung gegen Mulatten und Mestizen, Neger und Indianer. Diese hätten sie sich koordinieren müssen, um sich ihrerseits den Spaniern gleichzustellen, und für ihr Rassengefühl wäre diese Koordination eine solche Degradierung gewesen, daſs sie darum lieber auf die Gleichheit mit den Spaniern verzichteten. Und noch abstrakter oder instinktiver drückt sich diese formale Kombination in der Äuſserung H. S. Maines aus: das Nationalitätsprinzip, wie es oft aufgestellt wird, scheine zu besagen, daſs Menschen der einen Rasse unrecht geschieht, wenn sie mit Menschen der andern Rasse gemeinsame politische Einrichtungen haben sollen. Wo also zwei verschiedene Sozialcharaktere vorliegen, A und B, da erscheint A dem B untergeordnet, sobald ihm die gleiche Konstitution wie diesem zugemutet wird, und sogar dann, wenn dieselbe *inhaltlich* durchaus keine Tieferstellung oder Unterordnung bedeutet.

Endlich hat die Unterordnung unter die ferner stehende Persönlichkeit die sehr wichtige Bedeutung: daſs sie in demselben Maſs die

geeignetere ist, in dem der Kreis der Untergeordneten aus heterogenen, einander fremden oder entgegengesetzten Gliedern besteht. Die Elemente einer Mehrheit, die einer höheren Persönlichkeit untersteht, verhalten sich wie die Einzelvorstellungen, die unter einen allgemeinen Begriff gehören. Dieser mufs um so höher und abstrakter sein, d. h. um so weiter von jeder einzelnen Vorstellung abstehen, je verschiedener untereinander alle diejenigen Vorstellungen sind, die er gleichmäfsig unter sich zu befassen hat. Der typischste Fall, der sich auf den verschiedensten Gebieten formgleich darstellt, ist der oben behandelte der streitenden Parteien, die einen Schiedsrichter wählen. Je ferner dieser der parteimäfsigen Interessiertheit der einen wie der andern steht — indem ihm freilich, dem höheren Begriff analog, das beiden Gemeinsame, welches sowohl den Streit, wie die mögliche Versöhnung begründet, irgendwie einwohnen oder zugängig sein mufs —, desto williger werden die Parteien sich seinem Spruch unterordnen. Es gibt eine S c h w e l l e der Differenz, jenseits deren die Begegnung der streitenden Parteien in keinem auch noch so hoch gelegenen Einheitspunkt mehr möglich ist. Im Rückblick auf die bisherige Geschichte der gewerblichen Schiedsgerichte in England ist hervorgehoben worden, dafs dieselben bei der Auslegung von Arbeitsverträgen und Gesetzen vortreffliche Dienste leisten. Diese aber seien selten der Grund grofser Streiks und Aussperrungen, bei denen es sich vielmehr um Versuche der Arbeiter oder Arbeitgeber handle, die Arbeitsbedingungen zu ändern. Hier also, wo neue G r u n d l a g e n der Beziehungen zwischen den Parteien in Frage stehen, ist das Schiedsgericht nicht angebracht; die Spannung zwischen den Interessen ist so weit geworden, dafs das Schiedsrichtertum unendlich hoch über ihnen liegen müfste, um sie zu umfassen und in sich zur Ausgleichung zu bringen — wie sich Begriffe mit so heterogenen Inhalten denken lassen, dafs kein Allgemeinbegriff, der das Gemeinsame ihrer in sich schlösse, auffindbar ist.

Ferner ist es in dem Fall der streitenden Parteien, die sich der höheren Instanz des Schiedsrichters unterwerfen sollen, von entscheidender Bedeutung, dafs die Parteien koordiniert sein müssen. Herrscht zwischen ihnen schon irgend ein Über- und Unterordnungsverhältnis, so wird dies gar zu leicht eine besondere, die Unparteilichkeit störende Beziehung des Richters zu einer von ihnen bewirken; selbst wenn er den sachlichen Interessenkreisen beider ganz fern steht.

so wird er oft ein günstigeres Vorurteil für den Übergeordneten, manchmal auch ein solches für den Untergeordneten mitbringen. Hier ist der Platz für Klassensympathien, die oft ganz unbewufst sind, weil sie mit dem gesamten Denken und Fühlen des Subjekts unablösbar verwachsen sind und gleichsam das Apriori bilden, das seine scheinbar rein sachliche Erwägung des Falles formt; und die ihre Verflochtenheit mit dessen Wesenssysteme darin zeigen, dafs das Bestreben, sie zu vermeiden, meistens nicht zu wirklicher Objektivität und Gleichgewicht, sondern dazu führt, in das entgegengesetzte Extrem zu fallen. Auch reicht, wo die Parteien sich in sehr differenten Höhen und Machtlagen befinden, schon der Glaube an die Präjudiziertheit des Schiedsrichters — selbst wenn sie in Wirklichkeit garnicht besteht — aus, um das ganze Verfahren illusorisch zu machen. Bei Streitigkeiten zwischen Arbeitern und Unternehmern berufen die englischen Einigungskammern oft einen auswärtigen Fabrikanten zum Schiedsrichter. Regelmäfsig aber, wenn dessen Entscheidung gegen die Arbeiter ausfällt, beschuldigen diese ihn der Begünstigung seiner Klasse, so tadellos sein Charakter sein mag; umgekehrt, wenn etwa ein Parlamentarier berufen wird, so vermuten die Fabrikanten bei ihm eine Vorliebe für die zahlreichste Klasse seiner Wähler. So wird eine vollkommen befriedigende Situation sich nur bei vollkommener Gleichstellung der Parteien ergeben — schon weil der Höherstehende sonst noch den Wucherzins seiner Stellung zu ernten pflegt, dafs er auch für die Entscheidung zwischen ihm und dem Tieferstehenden die *ihm* genehme Persönlichkeit durchbringen wird. Deshalb kann man auch umgekehrt schliefsen: die Ernennung eines unparteiischen Schiedsrichters ist immer ein Zeichen dafür, dafs die Streitenden sich mindestens eine gewisse Koordination zuerkennen. Gerade bei den freiwilligen englischen Schiedsgerichten, wo Arbeiter und Unternehmer sich vertragsmäfsig dem Ausspruch des Schiedsrichters unterwerfen, der weder Unternehmer noch Arbeiter sein darf, konnte ersichtlich erst die seitens der Unternehmer den Arbeitern zuerkannte Gleichstellung jene bewegen, auf die Mitwirkung von ihresgleichen bei dem Austrag des Konflikts zu verzichten und diesen einem ganz Fernstehenden anzuvertrauen. Endlich kann ein Beispiel von der gröfsten materiellen Verschiedenheit lehren, dafs das gemeinsame Verhältnis mehrerer Elemente zu einem übergeordneten um so mehr eine Koordination zwischen diesen Elementen — bei allen sonst bestehenden

Unterschieden, Fremdheiten, Entgegensetzungen — voraussetzt oder bewirkt, je höher die übergeordnete Potenz über ihnen steht. Für die sozialisierende Bedeutung der Religion grofser Kreise ist es offenbar sehr wichtig, dafs Gott sich in einer bestimmten Distanz von den Gläubigen befindet. Die unmittelbare, sozusagen lokale Nähe mit den Gläubigen, in der sich die göttlichen Prinzipien aller totemistischen und fetischistischen Religionen, aber auch der altjüdische Gott befinden, machen eine derartige Religion ganz ungeeignet, weite Kreise zu beherrschen. Die ungeheure Höhe des christlichen Gottesbegriffs ermöglichte erst die Gleichheit der Ungleichen vor Gott; die Distanz gegen ihn war so unermefslich, dafs die Unterschiede zwischen den Menschen daran verlöschten. Das verhinderte nicht die Nähe der Herzensbeziehung zu ihm; denn hier lebten diejenigen Seiten des Menschen, in denen vorausgesetztermafsen alle Unterschiede der Menschen schwinden, die aber zu dieser Reinheit und diesem Eigenleben erst durch die Einwirkung jenes höchsten Prinzips und der Beziehung zu ihm gleichsam auskristallisierten. Vielleicht aber konnte doch die katholische Kirche gerade nur so eine Weltreligion schaffen, dafs sie diese Unmittelbarkeit noch unterbrach und, indem sie sich selbst dazwischenschob, Gott auch in dieser Beziehung dem Einzelnen für sich allein unerreichbar hoch rückte. —

In Hinsicht auf diejenigen gesellschaftlichen Strukturen, die durch die Überordnung einer Mehrheit, einer sozialen Gesamtheit über Individuen oder andre Gesamtheiten charakterisiert sind, fällt es zunächst auf, dafs der Erfolg für den Untergeordneten sehr ungleichmäfsig ist. Das Höchste, was die spartanischen und thessalischen Sklaven wünschten, war, Sklaven des Staates statt Einzelner zu werden. In Preufsen hatten es, vor der Emanzipation der Fronbauern, die auf den staatlichen Domänen sitzenden bei weitem besser, als die Privatbauern. In den grofsen modernen Betrieben und Magazinen, wo keine sehr individuelle Herrschaft ist, sondern die entweder Aktiengesellschaften sind oder die gleiche unpersönliche Verwaltungstechnik besitzen, sind die Angestellten besser situiert, als in den kleinen Geschäften, wo sie vom Besitzer persönlich ausgebeutet werden. Dieses Verhältnis wiederholt sich, wo statt des Unterschiedes zwischen Individuen und Gesamtheiten der zwischen kleineren und gröfseren Gesamtheiten in Frage steht. Das Schicksal Indiens ist unter der englischen Regierung ein erheblich günstigeres, als unter der ostindischen Kom-

pagnie. Dabei ist es natürlich gleichgültig, ob diese gröſsere Gesamtheit unter einem Einherrscher steht, wenn nur die Technik der von ihr ausgeübten Herrschaft den Charakter der Überindividualität im weitesten Sinne trägt: das Aristokratenregiment der römischen Republik hat die Provinzen bei weitem härter bedrückt, als das Kaisertum, das viel gerechter und objektiver war. Einem gröſseren Kreise anzugehören, pflegt auch für die in dienender Stellung Befindlichen das Günstigere zu sein. Die Groſsgrundherrschaften, die im 7. Jahrhundert im fränkischen Reiche aufkamen, schufen vielfach der inferioren Bevölkerung eine ganz neue, vorteilhafte Lage. Der groſse Besitz lieſs eine Organisierung und Differenzierung des Arbeitspersonals zu, innerhalb deren qualifizierte und als solche höher geschätzte Arbeit entstand und in der einzelnen Herrschaft dem Unfreien sozial höherzukommen gestattete. Es ist ganz in diesem Sinne, wenn staatliche Strafgesetze oft milder sind, als die eximierter Kreise.

Nun aber verlaufen, wie angedeutet, mancherlei Erscheinungen genau entgegengesetzt. Die Bundesgenossen Athens und Roms, die Territorien, die ehemals einzelnen Schweizer Kantonen unterworfen waren, wurden so grausam unterdrückt und ausgesogen, wie es unter der Tyrannis eines einzelnen Herrschers kaum hätte geschehen können. Dieselbe Aktiengesellschaft, die infolge der Technik ihres Betriebes ihre Angestellten weniger ausbeutet, als der Privatunternehmer, darf in vielen Fällen, wo es sich etwa um Entschädigungen oder Unterstützungen handelt, nicht so liberal verfahren, wie der Privatmann, der niemandem Rechenschaft über seine Aufwendungen schuldig ist. Und in Bezug auf einzelne Impulse: die Grausamkeiten, die zum Vergnügen römischer Zirkusbesucher verübt wurden, und deren äuſserste Verschärfung diese oft verlangten, würden wohl kaum viele von ihnen begangen haben, wenn der Delinquent ihnen von Einzelperson zu Einzelperson gegenübergestanden hätte.

Der prinzipielle Grund dieser verschiedenen Erfolge der Mehrzahlherrschaft über den ihr Untergeordneten liegt zunächst in dem Charakter der Objektivität, den sie trägt, in der Ausschaltung gewisser Gefühle, Gesinnungen, Impulse, die nur im individuellen Handeln der Subjekte, aber nicht, sobald sie kollektiv verfahren, wirksam werden. Je nachdem nun die Lage des Untergeordneten, innerhalb des gegebenen Verhältnisses und seiner einzelnen Inhalte, durch die Objektivität oder durch die individuelle Subjektivität im Charakter des Ver-

hältnisses günstig, bezw. ungünstig beeinflufst wird, werden sich jene Verschiedenheiten ergeben. Wo der Untergeordnete seiner Situation nach der Mildtätigkeit, Selbstlosigkeit, Gnade des Übergeordneten bedarf, wird es ihm bei der objektiven Herrschaft einer Mehrzahl schlecht ergehn; bei Verhältnissen, wo gerade nur Gesetzlichkeit, Unparteiischkeit, Sachlichkeit seine Lage günstig bestimmen, wird eben diese Herrschaft für ihn die erwünschtere sein. Es ist dafür bezeichnend, dafs der Staat zwar den Verbrecher gesetzlich verurteilen, aber nicht begnadigen kann, und selbst in Republiken das Begnadigungsrecht Einzelpersonen vorbehalten zu sein pflegt. Am wirkungsvollsten tritt dies an den materiellen Interessen von Gemeinschaften hervor, die nach dem schlechthin objektiven Prinzip: möglichst grofse Vorteile und möglichst geringe Opfer — dirigiert werden. Eine Grausamkeit, wie sie von Individuen um der Grausamkeit willen geübt werden mag, liegt in der hier zu Tage tretenden Härte und Rücksichtslosigkeit durchaus nicht, sondern nur eine völlig konsequente Sachlichkeit — wie auch die Brutalität des insoweit unter dem gleichen Gesichtspunkt verfahrenden reinen Geldmenschen diesem selbst oft garnicht als eine sittliche Verschuldung erscheint, da er sich doch nur eines streng logischen, die sachlichen Konsequenzen der Situation ziehenden Verhaltens bewufst ist.

Freilich bedeutet diese Objektivität des kollektiven Verfahrens vielfach nur das Negative, dafs gewisse Normen, denen sich die Einzelpersönlichkeit sonst fügt, ausgeschaltet sind, und nur eine Form, diese Ausschaltung zu verdecken und das Gewissen über sie zu beruhigen. Jeder einzelne, der an dem Entschlufs beteiligt ist, kann sich dahinter zurückziehen, dafs es eben ein Gesamtbeschlufs war, und seine eigene Gewinnsucht und Brutalität damit maskieren, dafs es nur der Vorteil der Gesamtheit war, den er verfolgt hat. Dafs der Besitz der Macht — und zwar einerseits der besonders schnell erworbene, andrerseits der besonders langdauernde — zu ihrem Mifsbrauch verleitet, gilt für Individuen nur mit vielen und leuchtenden Ausnahmen; wenn er aber für Körperschaften und Klassen nicht gilt, so haben es jedesmal nur besonders glückliche Umstände verhindert. Es ist sehr bemerkenswert, dafs jenes Verschwinden des Einzelsubjekts hinter der Gesamtheit dem fraglichen Charakter des Verfahrens auch dann dient, bezw. ihn potenziert, wenn auch die unterworfene Partei eine Kollektivität ist. Die psychologische Nachbildung des Leidens, das wesentliche

Vehikel des Mitleids und der Milde, versagt leicht, wenn nicht ein benennbares oder anschauliches Individuum es zu tragen hat, sondern nur eine Gesamtheit, die als solche sozusagen keine subjektiven Zustände hat. So ist bemerkt worden, das englische Gemeinwesen sei in seiner ganzen Geschichte charakterisiert durch eine aufserordentliche Gerechtigkeit gegen Personen und eine ebenso grofse Ungerechtigkeit gegen Gesamtheiten. Bei dem starken Gefühl für das Recht der Individualitäten ist nur durch jenen psychologischen Grund begreiflich, wie Dissenters, Juden, Iren, Indier, in früheren Perioden auch die Schotten, behandelt wurden. Das Untertauchen der Persönlichkeitsformen und -normen in der Objektivität des Kollektivdaseins bestimmt, wie das Handeln, so auch das Leiden der Gesamtheiten. Die Objektivität wirkt zwar in der Form des Gesetzes; wo dies aber nicht zwingend ist, und die persönliche Gewissenhaftigkeit an seine Stelle treten müfste, zeigt sich sehr häufig, dafs diese eben kein kollektiv-psychologischer Zug ist; und dies um so entschiedener, wenn das Objekt des Verfahrens wegen eben desselben Kollektivcharakters nicht einmal Anregung gibt, jenen personalen Zug zu entfalten. Die Mifsbräuche der Gewalt, z. B. in den amerikanischen Städteverwaltungen, würden ihre ungeheuren Dimensionen kaum erlangt haben, wenn die Herrschenden nicht Korporationen wären und die Beherrschten nicht Kollektivitäten; es ist deshalb bezeichnend, dafs man diesen Mifsbräuchen manchmal zu steuern glaubte, indem man die Macht des Mayor sehr vermehrte — damit irgend jemand da sei, den man persönlich verantwortlich machen konnte!

Als eine Ausnahme von der Objektivität der Vielheitsaktionen, die aber in Wirklichkeit nur eine tiefere Begründung der Regel darstellt, tritt das Verhalten einer Masse auf, das ich an dem römischen Zirkuspublikum exemplifizierte. Es besteht nämlich ein grundlegender Unterschied zwischen dem Wirksamkeitscharakter einer Vielheit als eines einheitlichen, gleichsam eine Abstraktion verkörpernden Sondergebildes — Wirtschaftsgenossenschaft, Staat, Kirche, alle Vereinigungen, die wirklich oder gleichnisweise als juristische Personen zu bezeichnen sind — auf der einen Seite, und dem einer Vielheit als aktuell zusammen befindlicher Menge auf der andern. Die hier wie dort erfolgende Aufhebung der individuell-personalen Differenziertheiten führt nämlich in dem ersteren Falle dazu, dafs die sozusagen oberhalb des Individualcharakters gelegenen Züge hervortreten, in dem

andern aber die unterhalb dieses ruhenden. Innerhalb einer sich sinnlich berührenden Menschenmenge nämlich gehen unzählige Suggestionen und nervöse Beeinflussungen hin und her, die dem Einzelnen die Ruhe und Selbständigkeit des Überlegens und Handelns rauben, so daſs die flüchtigsten Anregungen innerhalb einer Menge oft lawinenartig zu den unverhältnismäſsigsten Impulsivitäten anschwellen und die höheren, differenzierten, kritischen Funktionen wie ausgeschaltet sind. Daher lacht man im Theater und in Versammlungen über Scherze, die uns im Zimmer sehr kühl lassen würden, daher gelingen die spiristischen Manifestationen am besten in »Zirkeln«, daher erreichen Gesellschaftsspiele in der Regel den gröſsten Fröhlichkeitserfolg, je tiefer ihr geistiges Niveau ist; daher das rasche, sachlich ganz unbegreifliche Umschlagen der Stimmung in einer Masse, daher die unzähligen Beobachtungen über die »Dummheit« der Kollektivitäten [1]. Ich schiebe die Paralysierung der höheren Eigenschaften, dieses widerstandslose Sichmitreiſsenlassen, wie gesagt, auf die unberechenbare Zahl von Einflüssen und Eindrücken, die sich in einer Menge zwischen jedem und jedem kreuzen, sich stärken, sich brechen, sich ablenken, sich reproduzieren. Durch diese Wirrnis minimaler Anregungen unterhalb der Bewuſstseinsschwelle entsteht einerseits auf Kosten der klaren und konsequenten Verstandestätigkeit eine groſse nervöse Aufgeregtheit, in der die dunkelsten, primitivsten, sonst beherrschten Instinkte der Naturen erwachen, andrerseits eine hypnotische Paralyse, die die Menge jedem führenden, suggestiven Impuls bis ins Extrem folgen läſst. Dazu tritt der Machtrausch und die individuelle Verantwortungslosigkeit des Einzelnen in einer aktuell kooperierenden Menge, wodurch die sittlichen Hemmungen der niedrigen und brutalen Triebe ausfallen. Daraus erklärt sich hinreichend die Grausamkeit der Mengen, mögen es römische Zirkusbesucher oder mittelalterliche Judenhetzer oder amerikanische Negerlyncher sein, und das schlimme Los derer, die einer aktuellen Menge unterworfen sind. Freilich zeigt sich auch hier die typische Doppelheit im Erfolge dieses soziologischen Unterordnungsverhältnisses: die Impulsivität und Suggestibilität der Menge kann sie gelegentlich Anregungen der Groſsmut und des Enthusiasmus folgen lassen, zu denen sich gleichfalls der Einzelne aus ihr sonst nicht aufschwingen würde. Der letzte Grund der Gegen-

[1]) Weiteres darüber in dem Kapitel über Selbsterhaltung.

sätzlichkeiten innerhalb dieser Konfiguration ist so zu formulieren, dafs zwischen dem Individuum mit seinen Situationen und Bedürfnissen auf der einen Seite und all den über- oder unterindividuellen Gebilden und innerlich-äufserlichen Verfassungen, die die Kollektivierung mit sich bringt, auf der andern, kein prinzipielles und konstantes, sondern ein variables und zufälliges Verhältnis besteht. Wenn also die abstrakten sozialen Einheiten sachlicher, kühler, konsequenter verfahren, als ein Einzelner, wenn umgekehrt konkret zusammenbefindliche Mengen impulsiver, besinnungsloser, extremer handeln, als jedes ihrer Individuen für sich es täte, so kann jeder dieser Fälle für den einer solchen Vielheit Unterworfenen der günstigere, er kann aber auch der ungünstigere sein. Diese Zufälligkeit ist sozusagen nichts Zufälliges, sondern der logische Ausdruck der Inkommensurabilität zwischen den spezifisch individuellen Lagen, um die und deren Bedürfnisse es sich handelt, und den Gebilden und Stimmungen, die das Miteinander und Nebeneinander der Vielen beherrschen oder die diesem dienen.

Bei diesen Unterordnungen unter eine Mehrheit waren die einzelnen Elemente der Mehrheit einander koordiniert, oder wenigstens wirkten sie in der hier in Betracht kommenden Hinsicht so, als wären sie koordiniert. Es ergeben sich nun neue Erscheinungen, sobald die übergeordnete Mehrheit nicht als eine Einheit aus gleichartigen Elementen auftritt; die Übergeordneten können dabei entweder einander entgegengesetzt sein, oder sie können eine Reihe bilden, in der der Übergeordnete seinerseits wieder einem höheren untergeordnet ist. Ich betrachte zunächst den ersteren Fall, dessen Arten sich an der Mannigfaltigkeit seiner Folgen für den Untergeordneten aufzeigen lassen.

Wenn jemand mehreren Personen oder Gruppen *in totaler Weise* untertan ist, d. h. so, dafs er keine Spontaneität in das Verhältnis einzusetzen hat, sondern von jedem der Übergeordneten völlig abhängig ist — so wird er unter der Entgegengesetztheit derselben schwer leiden. Denn jeder wird ihn und seine Kräfte und Dienste *ganz* beanspruchen und wird ihn andrerseits doch für dasjenige, was er auf die zwingende Veranlassung des andern tut oder läfst, so verantwortlich machen, als wäre es spontan. Dies ist die typische Situation des »Dieners zweier Herren«, sie tritt an Kindern auf, die zwischen ihren in Konflikt befindlichen Eltern stehen, bis zu der Situation eines kleinen Staates der von zwei mächtigen Nachbar-

staaten gleichmäſsig abhängig ist und deshalb in einem Konfliktfalle zwischen diesen oft von jedem für dasjenige verantwortlich gemacht werden wird, wozu ihn sein Abhängigkeitsverhältnis zum andern zwingt. Ist dieser Konflikt der einzelnen untergeordneten Kreise ganz verinnerlicht, wirken diese als ideale, sittliche Mächte, die ihre Forderungen im Inneren des Menschen selbst stellen, so erscheint die Situation als »Konflikt der Pflichten«. Jener äuſserlichere Widerstreit entsteht sozusagen nicht aus dem Subjekte selbst, sondern nur an ihm, dieser aber bricht aus, indem aus der Seele heraus das sittliche Bewuſstsein nach zwei verschiedenen Seiten, zum Gehorsam gegen zwei einander ausschlieſsende Mächte strebt. Während der erstere also prinzipiell die Spontaneität des Subjekts ausschlieſst und, wenn diese einträte, in der Regel rasch beendet sein könnte, liegt dem Konflikt der Pflichten gerade die vollste Freiheit des Subjekts zugrunde, die allein die Anerkennung der beiden Ansprüche als sittlich verpflichtender tragen kann. Indes hindert ersichtlicherweise dieser Gegensatz nicht, daſs der Widerstreit zweier, unsern Gehorsam fordernder Mächte beide Formen zu gleicher Zeit gewinne. Solange ein Konflikt rein äuſserlich ist, ist er am schlimmsten, wenn die Persönlichkeit schwach ist, wird er aber innerlich, so wird er am zerstörendsten, wenn sie stark ist. An die Rudimentärformen solcher Konflikte, die unser Leben im groſsen wie im kleinen durchziehen, sind wir derartig angepaſst, wir finden uns durch Kompromisse und Teilung unserer Leistungen so instinktiv mit ihnen ab, daſs sie uns in den meisten Fällen überhaupt nicht als Konflikte zum Bewuſstsein kommen. Wo dies aber geschieht, pflegt sich eine Unlösbarkeit dieser Situation, ihrer reinen soziologischen Form nach, sichtbar zu machen, wenn auch ihre zufälligen Inhalte eine Glättung und Versöhnung gestatten. Denn solange der Streit von Elementen dauert, deren jedes den vollen Anspruch auf ein und dasselbe Subjekt erhebt, wird keine Teilung von dessen Kräften jenen Forderungen genügen, ja, meistens wird nicht einmal die relative Lösung durch solche Teilung möglich sein, weil Farbe bekannt werden muſs und die einzelne Handlung vor einem unbeugsamen pro oder contra steht. Zwischen dem religiös umkleideten Anspruch der Familiengruppe, die die Bestattung des Polyneikes fordert, und dem staatlichen Gesetz, das sie verbietet, gibt es für Antigone kein differenzierendes Kompromiſs; nach ihrem Tode stehen sich die Gegensätze ihrem inneren Sinne nach genau so hart

und unversöhnt gegenüber, wie am Anfang der Tragödie, und erweisen damit, daſs keinerlei Verhalten oder Schicksal des ihnen Unterworfenen ihren Konflikt aufheben kann, den sie in ihn projizieren. Und selbst wo die Kollision nicht zwischen jenen Mächten selbst, sondern nur in dem beiden folgsamen Subjekt zustande kommt und so eher durch eine Teilung von dessen Leistung zwischen ihnen zu schlichten scheint — ist es nur der glückliche, aus dem Inhalt der Situation folgende Zufall, der diese Lösung ermöglicht. Der Typus ist hier: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; aber wenn man nun gerade der Münze, die der Kaiser beansprucht, für ein gottgefälliges Werk bedarf? Die bloſse gegenseitige Fremdheit und Nicht-Organisiertheit der Instanzen, von denen ein Individuum zugleich abhängig ist, reicht aus, um seine Situation zu einer prinzipiell widerspruchsvollen zu machen. Und dies um so mehr, je mehr der Konflikt in das Subjekt hinein verinnerlicht ist und aus den idealen Forderungen erwächst, die von dem eignen Pflichtbewuſstsein leben. In den beiden, oben herangezogenen Beispielen ruht der subjektiv sittliche Akzent doch im wesentlichen auf der e i n e n Seite des Gegensatzes, und der andern ist das Subjekt mehr durch eine äuſsere Unvermeidlichkeit untertan. Sind aber beide Forderungen vom gleichen inneren Gewicht, so hilft es uns wenig, aus der besten Überzeugung uns für die eine zu entscheiden oder unsere Kräfte zwischen ihnen zu teilen. Denn die — ganz oder teilweise — unerfüllte wirkt trotzdem mit ihrem ganzen Schwergewicht nach, ihr unerfülltes Quantum macht uns für sich voll verantwortlich, auch wenn es äuſserlich unmöglich war, ihm zu genügen, und wenn unter den gegebenen Umständen diese Lösung die sittlich richtigste war. Jede wirklich sittliche Forderung hat etwas Absolutes, das sich mit einer relativen Erfüllung, die das Bestehen einer andern ihr allein zubilligt, nicht begnügt. Auch hier, wo wir uns keiner andern Instanz, als dem persönlichen Gewissen zu beugen brauchen, sind wir nicht besser daran, wie in dem äuſserlichen Fall der einander widerstreitenden Bindungen, deren keine uns einen Vorbehalt zugunsten der andern gestattet. Auch innerlich kommen wir nicht zur Ruhe, solange eine sittliche Notwendigkeit unrealisiert geblieben ist, gleichviel, ob wir ihr gegenüber dadurch ein reines Gewissen haben, daſs wir wegen des Bestehens einer andern — die im gleichen Sinne über ihre Verwirklichungsmöglichkeit hinaus wirkt — ihr nicht mehr geben konnten, als wir taten.

Bei der Unterordnung unter äufsere, einander entgegengesetzte oder fremde Mächte wird die Position des Untergeordneten freilich eine völlig andre, sobald er nur irgend eine Spontaneität besitzt, irgend eine eigene Macht in das Verhältnis einzusetzen hat. Hier tritt in den mannigfaltigsten Ausgestaltungen die Situation: duobus litigantibus tertius gaudet — auf, die das vorige Kapitel behandelt hat. Hier seien nur einige ihrer Anwendungen für den Fall der Unterordnung des tertius und auch für die Eventualität angeführt, dafs kein Streit, sondern nur gegenseitige Fremdheit der höheren Instanzen vorliegt.

Für das vorhandene Freiheitsquantum der Untergeordneten pflegt jene Lage einen Wachstumsprozefs einzuleiten, der manchmal bis zur Lösung der Unterordnung überhaupt geht. Ein wesentlicher Unterschied des mittelalterlichen Unfreien vom Vasallen bestand darin, dafs jener nur einen Herrn hatte und haben konnte; dieser aber konnte von verschiedenen Herren Land nehmen und ihnen den Diensteid leisten. Durch diese Möglichkeit, sich in verschiedene Lehensverhältnisse zu begeben, gewann der Vasall dem einzelnen Lehensherrn gegenüber einen starken Rückhalt und Unabhängigkeit, die prinzipielle Unterordnung der Vasallenstellung wurde dadurch sehr erheblich ausgeglichen. Eine formal ähnliche Lage schafft der Polytheismus für das religiöse Subjekt. Obgleich dieses sich von einer Mehrheit göttlicher Mächte beherrscht weifs, so kann es doch — vielleicht nicht ganz logisch klar, aber auf dieser Stufe psychologisch tatsächlich — sich von dem unzugänglichen oder ohnmächtigen Gotte zu einem andern, chancenreicheren wenden; noch im heutigen Katholizismus sagt der Gläubige oft dem einen Heiligen ab, der seine besondere Adoration nicht belohnt hat, um diese einem andern zu widmen — obgleich er die weiterwirkende Macht auch jenes über ihn prinzipiell nicht leugnen könnte. Insofern das Subjekt mindestens eine gewisse Wahl zwischen den Instanzen über ihm hat, gewinnt es jeder gegenüber, ja für sein Gefühl vielleicht ihrer Gesamtheit gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit, die ihm da versagt bleibt, wo die gleiche Summe religiöser Abhängigkeit in einer einzigen Gottesvorstellung sozusagen unentrinnbar vereinigt ist. Und dies ist auch die Form, in der der moderne Mensch eine bestimmte Unabhängigkeit auf wirtschaftlichem Gebiet gewinnt. Er ist, besonders der Grofsstädter, von der Summe seiner Lieferanten unendlich viel abhängiger, als es der

Mensch in mehr naturalwirtschaftlichen Zuständen ist. Allein, da er eine kaum begrenzte Möglichkeit besitzt, zwischen den Lieferanten zu wählen, bzw. zwischen ihnen zu wechseln, so hat er jedem gegenüber eine Freiheit, die mit der des Menschen in einfacheren oder kleinstädtischen Verhältnissen garnicht zu vergleichen ist.

Dieselbe Formbestimmtheit des Verhältnisses ergibt sich, wenn die Divergenz der Übergeordneten sich im Nacheinander statt im Nebeneinander entfaltet. Hier bieten sich nun je nach den historischen Inhalten und Sonderbedingungen die mannigfaltigsten Abwandelungen dar, in denen allen das gleiche Formphänomen lebt. Der römische Senat war den hohen Beamten gegenüber formell sehr abhängig. Da diese aber eine kurze Amtsdauer hatten, der Senat aber seine Mitglieder dauernd behielt, so wurde die Macht des Senates dadurch in Wirklichkeit eine weit gröſsere, als sich aus seinem gesetzlichen Verhältnis zu jenen Herrschaftsträgern ablesen lieſs. Aus dem prinzipiell gleichen Motiv vollzog sich der Machtzuwachs der Commons gegenüber der englischen Krone seit dem 14. Jahrhundert. Die dynastischen Parteien waren noch imstande, die Wahlen im Sinne des Royalismus oder der Reform, zugunsten von York oder von Lancaster zu bestimmen. Allein unter all diesen Machterweisen der Herrscher beharrte eben doch das Haus der Gemeinen als solches und erwarb damit grade wegen jener Schwankungen und Windwechsel in den obersten Regionen eine Festigkeit, Kraft und Unabhängigkeit, die es vielleicht bei ungestörter Einheit in den Richtungen des höchsten Regiments nie gewonnen hätte. Entsprechend hat man das Wachstum des demokratischen Bewuſstseins in Frankreich mit daraus hergeleitet, daſs seit dem Sturze Napoleons I. wechselnde Regierungsgewalten rasch einander folgten, jede unfähig, unsicher, um die Gunst der Massen buhlend, wodurch denn jedem Bürger seine soziale Bedeutung recht zum Bewuſstsein kommen muſste. Obgleich er jeder einzelnen dieser Regierungen an sich untergeordnet war, so empfand er sich doch als stark, weil er das dauernde Element in all dem Wechsel und Gegensatz der Regierungen bildete.

Die Macht, welche einem Element eines Verhältnisses durch die bloſse Tatsache seines Beharrens gegenüber seinen variabeln Mit-Elementen zuwächst, ist eine so allgemeine, formale Konsequenz, daſs ihre Ausnützung durch das in irgend einem Verhältnis untergeordnete Element nur als ein Spezialfall verstanden werden darf. Sie gilt nicht

weniger für den Übergeordneten: anhebend von der ungeheuren Prärogative, die »der Staat« und »die Kirche« schon durch ihre bloſse Stabilität gegenüber der Kurzlebigkeit der von ihnen Beherrschten gewinnen, bis zu einer so singulären Tatsache: daſs die Häufigkeit des Kindbettfiebers im Mittelalter die Souveränität des Mannes im Hause auſserordentlich hob. Denn der Erfolg jener war, daſs die meisten kräftigen Männer mehrere Frauen hintereinander hatten und dadurch die hausherrliche Macht sich sozusagen in einer Person akkumulierte, während die hausfrauliche sich auf mehrere, einander ablösende, verteilte. —

Durchweg schienen die Phänomene der Über- und Unterordnung für den Untergeordneten ganz entgegengesetzte Folgen zu ermöglichen. Überall aber hat die nähere Spezialisierung, ohne den Charakter der für beliebige Inhalte sich bietenden Form aufzugeben, uns die Gründe dieser Entgegengesetztheit auf dem Boden des gleichen allgemeinen Typus erkennen lassen. Nicht anders verhält es sich bei der zweiten jetzt fraglichen Kombination: daſs eine Mehrzahl von übergeordneten Instanzen, statt einander fremd oder feindlich zu sein, untereinander selbst übergeordnet und untergeordnet sind. Das Entscheidende ist hier, ob der Untergeordnete noch ein unmittelbares Verhältnis zu dem Höchststehenden von den ihm Übergeordneten besitzt, oder ob die dazwischengeschobene Instanz, die zwar ihm übergeordnet, jener höchsten aber untergeordnet ist, ihn von der letzteren abtrennt und so de facto die übergeordneten Elemente ihm gegenüber allein vertritt. Fälle der ersteren Art schuf der Feudalismus, bei dem derjenige, der dem gröſseren Vasallen untertan war, doch zugleich der Untertan des obersten Herrscherhauses blieb. Ein sehr reines Bild hiervon gewährt der englische Feudalismus zur Zeit Wilhelms des Eroberers, den Stubbs so schildert: All men continued to be primarily the king's men and the public peace to be his peace. Their lords might demand their service to fulfil their own obligations, but the king could call them to the fyrd, summon them to his courts, and tax them without the intervention of their lords, and to the king they could look for protection against all foes. So ist die Lage des Untergeordneten seinem Übergeordneten gegenüber eine günstige, wenn dieser letztere seinerseits einem Höheren untergeordnet ist, an dem der erstere eine Deckung hat. Auch ist dies die eigentlich natürliche Folge der hier vorliegenden soziologischen Konfiguration. Da in der Regel irgendwelche Gegnerschaft und Kompetenzstreitigkeit zwischen den in der

Skala der Überordnungen benachbarten Elementen stattfindet, so ist das mittlere Element oft in Konflikt sowohl mit dem höheren, wie mit dem tieferen. Und daſs gemeinsame Gegnerschaft auch die sonst divergentesten und durch kein andres Mittel zu vereinheitlichenden Elemente zusammenbindet, ist eine der typischen formalen Regeln, die sich auf allen überhaupt bestehenden Gebieten des gesellschaftlichen Lebens bewährt. Eine Nuance hiervon wird für das vorliegende Problem besonders wichtig: schon im frühen Orient ist es der Ruhm eines Herrschers, sich der Sache des Schwachen anzunehmen, der von einem Stärkeren bedrückt wird, — sei es auch nur, weil er sich damit als der Mächtigere über dem Mächtigen erweist. In Griechenland kommt es vor, daſs eine bisher herrschende Oligarchie ebendieselbe Persönlichkeit mit dem Namen eines Tyrannen brandmarkt, den die unteren Massen als ihren Befreier von Tyrannei verehren, wie es Euphron von Sikyon widerfuhr. Es bedarf kaum der Wiederholung des Hinweises auf die Häufigkeit, mit der das Motiv: daſs die unteren Massen in ihrem Kampf gegen die Aristokratie vom Herrscher unterstützt werden — in der Geschichte wiederkehrt. Ja, selbst wo diese unmittelbare Beziehung zwischen der höchsten und der tiefsten Stufe der sozialen Skala zum Zweck des Niederhaltens der mittleren nicht vorhanden ist, wo vielmehr die niedrigste und die mittlere gleichmäſsig von der obersten unterdrückt werden, hat die bloſse Tatsache, daſs eben doch auch der mittleren dies widerfährt, mindestens eine psychologische, gefühlsmäſsige Erleichterung für die tiefste zur Folge. Bei manchen afrikanischen und asiatischen Völkern gestaltet sich die Polygamie so, daſs nur eine der Frauen als die eigentliche, erste oder legitime Frau gilt, und die andern ihr gegenüber eine untergeordnete oder dienende Stellung haben. Dabei aber ist jene dem Manne gegenüber keineswegs besser situiert, für ihn ist sie genau so Sklavin wie die andern auch. Solche Lage: daſs der im Verhältnis zwischen zweien Übergeordnete unter dem gleichen Druck von oben her steht, wie der ihm Untergeordnete selbst — bringt, wie die Menschen im allgemeinen angelegt sind, für den letzteren zweifellos eine gröſsere Erträglichkeit des Druckes mit sich. Irgend eine Genugtuung pflegt der Mensch aus der Unterdrückung seines Unterdrückers zu ziehn, mit irgend einem Superioritätsgefühl pflegt er sich in den Herrn seines Herrn einzufühlen, auch wo diese soziologische Konstellation keinerlei reale Hebung des Druckes für ihn bedeutet.

Wo nun Inhalt oder Form des soziologischen Aufbaus die Berührung zwischen der höchsten und der tiefsten Schicht, zu gemeinsamer Gegnerschaft gegen die mittlere, ausschliefst und eine sich nicht zurückbiegende Kontinuität zwischen oben und unten stattfindet, wird der Raum für ein typisches soziologisches Ereignis frei, das man als Abwälzung des Druckes bezeichnen kann. Gegenüber dem einfachen Fall, dafs ein Mächtiger seine Position zur Ausbeutung eines Schwächeren ausnutzt, handelt es sich hier darum, dafs er eine Verschlechterung seiner Position, gegen die er sich nicht wehren kann, auf einen Wehrlosen überträgt und sich dadurch im status quo ante zu erhalten sucht. Der Detaillist wälzt die Schwierigkeiten, die ihm durch die Ansprüche und Launen des Publikums entstehen, auf den Grofskaufmann ab, dieser auf den Fabrikanten, dieser auf seine Arbeiter. In jeder Hierarchie bewegt sich ein neuer Druck oder Zumutung längs der Linie des geringsten Widerstandes, welche schliefslich, wenn auch nicht der Erscheinung oder dem ersten Stadium nach, die nach unten laufende zu sein pflegt. Dies ist die Tragödie des Tiefsten in jeder sozialen Ordnung. Er hat nicht nur unter den Entbehrungen, Anstrengungen und Zurücksetzungen zu leiden, deren Summe eben seine Stellung charakterisiert, sondern jeder neue Druck, der die ihm übergeordneten Schichten an irgend einer Stelle trifft, wird, wenn es technisch irgend möglich ist, nach unten weitergegeben und macht erst an ihm Halt. Die irischen Agrarzustände geben ein sehr reines Beispiel. Der englische Lord, der ein Gut in Irland besafs, es aber nie besuchte, verpachtete es an einen Oberpächter, dieser wieder an kleinere Pächter usw., sodafs der arme Bauer sein bifschen Acker oft vom fünften oder sechsten Middleman pachten mufste. Dadurch kam es zunächst vor, dafs er für einen Acker 6 Pf. Sterling bezahlen mufste, von denen der Besitzer nur 10 Shilling erhielt; weiterhin aber kam jede Erhöhung des Pachtzinses um einen Shilling, die der Besitzer dem Pächter, mit dem er unmittelbar verhandelte, auferlegte, nicht als Erhöhung um einen Shilling, sondern um das Zwölffache davon an den Bauern. Denn es liegt auf der Hand, dafs die ursprüngliche Vermehrung des Druckes nicht in ihrer absoluten Gröfse, sondern in der relativen abgewälzt wird, welche dem sonst schon bestehenden Mafs der Gewalt des Höheren über den Tieferen entspricht. So mag der Verweis, den ein Beamter von seinem Vorgesetzten erhält, sich in den gemäfsigten Ausdrücken der höheren Bildungsschicht, halten; dieser Beamte aber

wird vielleicht seinen Verdrufs darüber schon durch ein grobes Anschreien seines Subalternen äufsern, und dieser prügelt im Ärger seine Kinder um einer sonst ganz folgenlosen Veranlassung willen durch.

Während die besonders ungünstige Lage des untersten Elementes in einer mehrgliedrigen Über- und Unterordnungsreihe darauf beruht, dafs deren Struktur ein gewisses kontinuierliches Gleiten des Druckes von oben nach unten zuläfst, führt eine formal ganz anders aussehende zu ganz ähnlichen Ergebnissen für den Tiefststehenden, insoweit auch sie jene Verbindung mit dem höchsten Element vernichtet, die sein Rückhalt gegen die mittlere Schicht war. Wenn sich nämlich diese letztere so breit und mächtig zwischen die beiden andren schiebt, dafs alle Mafsregeln der höchsten Instanz zu gunsten der tiefsten durch die mittlere, die im Besitz von Herrschaftsfunktionen ist, hindurchgeleitet werden müssen, so bringt dies leicht, statt einer Verbindung zwischen oben und unten, eine Abschnürung zwischen ihnen zuwege. Solange Gutsuntertänigkeit bestand, war der Adel ein Träger der Verwaltungsorganisation des Staates, er übte seinen Untertanen gegenüber richterliche, ökonomische, steuerliche Funktionen, ohne die der damalige Staat nicht hätte bestehen können, und band allerdings auf diese Weise die untertänigen Massen an das allgemeine Interesse und die höchste Macht. Da nun aber der Adel noch Privatinteressen hat, in denen er den Bauern für sich ausnutzen will, so benutzt er dazu jene Stellung als Verwaltungsorgan zwischen Regierung und Bauern und annulliert tatsächlich sehr lange diejenigen Mafsregeln und Gesetze, durch die die Regierung sich unmittelbar des Bauern annehmen möchte — was sie sehr lange eben nur durch den Adel hindurch kann. Es liegt auf der Hand, dafs diese isolierende Schichtungsform nicht nur das unterste, sondern auch das oberste Glied der Reihe schädigt, denn ihr entgehen die von jener nach oben strömenden Kräfte. So wurde das deutsche Königtum im Mittelalter dadurch aufserordentlich geschwächt, dafs der aufkommende niedere Adel nur dem Hochadel verpflichtet, weil nur von ihm belehnt war. Das Mittelglied des hohen Adels schnürte den niederen schliefslich ganz von der Krone ab.

Der Erfolg dieser Struktur, mit ihren Scheidungen und Vereinigungen, hängt übrigens für das unterste Glied natürlich von der Tendenz ab, die die oberen Glieder ihm gegenüber besitzen. Durch

Modifikationen dieser kann, im Gegensatz zu den bisher beobachteten Erscheinungen, die Abtrennung durch das Mittelglied ihm günstig, das Übergreifen über dieses hinweg ihm ungünstig sein. Der erstere Fall trat in England seit Eduard I. ein, als die Ausübung der Gerichts-, Finanz- und Polizeihoheit allmählich in gesetzlichem Auftrag an die in den Grafschafts- und Stadtverbänden organisierten besitzenden Klassen überging. Diese übernahmen als Gesamtheiten den Schutz des Einzelnen gegen die absolute Gewalt. Indem die kommunalen Einheiten sich im Parlament zusammenfafsten, wurden sie zu jenem Gegengewicht der obersten Gewalt, das den schwachen Einzelnen gegen gesetzlose und ungerechte Übergriffe des Staatsregimentes deckte. Umgekehrt verlief der Prozefs im Frankreich des ancien régime. Hier war der Adel von jeher aufs engste mit dem lokalen Kreise verbunden, in dem er verwaltete und herrschte und dessen Interessen er der Zentralregierung gegenüber vertrat. In dieses Verhältnis zwischen Adel und Bauer drängte sich nun der Staat und nahm jenem allmählig seine Herrschaftsfunktionen ab: die Rechtsprechung wie die Armenpflege, die Polizei wie den Wegebau. Mit diesem zentralistischen Regime, das nur auf Herausziehen von Geld gerichtet war, wollte der Adel nichts zu tun haben, er zog sich von seinen sozialen Aufgaben zurück und überliefs den Bauer den königlichen Intendanten und Delegierten, die nur an die Staatskasse oder auch an die eigene dachten und den Bauern von seinem ursprünglichen Rückhalt am Adel völlig abdrängten. —

Eine besondre Form der Unterordnung unter eine Mehrheit liegt in dem Prinzip der »Überstimmung« von Minoritäten durch Majoritäten. Allein diese wurzelt und verzweigt sich, jenseits ihrer Bedeutung für die Soziologie der Über- und Unterordnung, in so viel weitere Interessen gesellschaftlicher Formung, dafs es angemessen scheint, sie in einem besonderen Exkurs zu behandeln.

Exkurs über die Überstimmung.

Das Wesen der Gesellschaftsbildung, aus dem die Unvergleichlichkeit ihrer Erfolge, wie die Ungelöstheit ihrer inneren Probleme gleichmäfsig hervorgeht, ist dies: dafs aus in sich geschlossenen Einheiten — wie die menschlichen Persönlichkeiten es mehr oder

weniger sind — eine neue Einheit werde. Man kann doch nicht ein Gemälde aus Gemälden herstellen, es entsteht doch kein Baum aus Bäumen; das Ganze und Selbständige erwächst nicht aus Ganzheiten, sondern aus unselbständigen Teilen. Ganz allein die Gesellschaft macht das Ganze und in sich Zentrierende zum bloſsen Gliede eines übergreifenden Ganzen. All die ruhelose Evolution der gesellschaftlichen Formen im groſsen wie im kleinen ist im letzten Grunde nur der immer erneute Versuch, die nach innen hin orientierte Einheit und Totalität des Individuums mit seiner sozialen Rolle als eines Teiles und Beitrages zu versöhnen, die Einheit und Totalität der Gesellschaft vor der Sprengung durch die Selbständigkeit ihrer Teile zu retten. Indem nun jeder Konflikt zwischen den Gliedern einer Gesamtheit deren Weiterbestand zweifelhaft macht, ist es der Sinn der Abstimmung, in deren Resultat auch die Minoritat sich zu fügen einwilligt, daſs die Einheit des Ganzen über den Antagonismus der Überzeugungen und Interessen unter allen Umständen Herr bleiben soll. Sie ist, in all ihrer scheinbaren Einfachheit, eines der genialsten unter den Mitteln, den Widerstreit der Individuen in ein schlieſslich einheitliches Resultat münden zu lassen.

Aber diese Form, auch den Dissentierenden einzuschlieſsen, mit der jeder, an der Abstimmung teilnehmend, ihr Resultat praktisch akzeptiert, es sei denn, daſs er auf dies Resultat hin überhaupt aus dem Kreise austritt — diese Form ist keineswegs immer so selbstverständlich gewesen, wie sie uns heute vorkommt. Teils eine geistige Ungelenkheit, die die Herstellung einer sozialen Einheit aus dissentierenden Elementen nicht begreift, teils ein starkes Individualgefühl, das sich keinem Beschluſs ohne volle eigene Zustimmung fügen mag, haben in vielerlei Gemeinschaften das Majoritätsprinzip nicht zugelassen, sondern für jeden Beschluſs Einstimmigkeit gefordert. Die Entscheidungen der deutschen Markgenossenschaft muſsten einstimmig sein; was keine Einstimmigkeit erreichen konnte, unterblieb. Bis tief in das Mittelalter hinein hat der englische Edle, der bei der Bewilligung einer Steuer dissentiert hatte oder nicht anwesend war, sich oft geweigert, sie zu bezahlen. Wo für die Erwählung eines Königs oder Führers Einstimmigkeit gefordert wird, ist jenes Individualitätsgefühl wirksam; von dem, der den Herrn nicht selbst gewählt hat, wird auch nicht erwartet

oder verlangt, dafs er ihm gehorche. Im Stammesrat der Irokesen wie im polnischen Reichstag war kein Beschlufs gültig, bei dem auch nur eine Stimme dissentiert hatte. Dennoch hat das Motiv: dafs es widerspruchsvoll wäre, eine Gesamtheitsaktion mitzumachen, der man als Individuum widerspricht — solche Forderung von Einstimmigkeit noch nicht zur logischen Folge; denn wenn ein Vorschlag bei nicht völliger Stimmeneinheit als zurückgewiesen gilt, so ist damit zwar die Vergewaltigung der Minorität verhindert, aber nun ist umgekehrt die Majorität durch diese vergewaltigt Auch das Unterlassen einer von einer Majorität gebilligten Mafsregel pflegt etwas durchaus Positives, von fühlbaren Folgen Begleitetes zu sein, und eben dies wird der Gesamtheit, vermöge des Prinzips notwendiger Einstimmigkeit, durch die Minorität oktroyiert. Abgesehen von dieser Majorisierung der Majorität, mit der das Einstimmigkeitsprinzip die erstrebte individuelle Freiheit prinzipiell negiert, ist es grade im Historisch-Praktischen oft genug in denselben Erfolg ausgelaufen. Für die spanischen Könige gab es gar keine günstigere Situation für die Unterdrückung der aragonesischen Cortes als eben diese »Freiheit«: bis 1592 konnten die Cortes keinen Beschlufs fassen, wenn auch nur ein Mitglied der vier Stände widersprach — eine Lähmung der Aktionen, die deren Ersatz durch eine weniger behinderte Instanz direkt forderte. Wo nun das Fallenlassen eines Antrages, der Verzicht auf ein praktisches Resultat nicht möglich ist, sondern das letztere unter allen Umständen gewonnen werden mufs, wie bei dem Verdikt einer Jury, da ruht die Forderung ihrer Einstimmigkeit, der wir z. B. in England und Amerika begegnen, auf der mehr oder weniger unbewufst wirkenden Voraussetzung, dafs die objektive Wahrheit auch immer subjektiv überzeugend sein müsse, und dafs umgekehrt die Gleichheit der subjektiven Überzeugungen das Kennzeichen des objektiven Wahrheitsgehaltes sei. Ein blofser Majoritätsbeschlufs enthalte also wahrscheinlich noch nicht die volle Wahrheit, da es ihm sonst gelungen sein müfste, die Gesamtheit der Stimmen auf sich zu vereinigen. Der, trotz seiner scheinbaren Klarheit, im Grunde mystische Glaube an die Macht der Wahrheit, an das schliefsliche Zusammenfallen des Logisch-Richtigen mit dem Psychologisch-Wirklichen vermittelt hier also die Lösung jenes prinzipiellen Konfliktes zwischen den individuellen Überzeugungen und der Forderung an

sie, ein einheitliches Gesamtresultat zu ergeben. In seinen praktischen Folgen biegt dieser Glaube, nicht weniger als jene individualistische Begründung der Stimmeneinheit, seine eigne Grundtendenz um: wo die Jury eingesperrt bleibt, bis sie zu einem einstimmigen Verdikt gelangt ist, liegt für eine etwaige Minorität die Versuchung fast unüberwindlich nahe, entgegen ihrer Überzeugung, die sie nicht durchzusetzen hoffen kann, sich der Majorität anzuschliefsen, um damit das sinnlose und eventuell unaushaltbare Verlängern der Sitzung zu vermeiden.

Wo umgekehrt Majoritätsbeschlüsse gelten, kann die Unterordnung der Minorität auf zwei Motive hin geschehen, deren Unterscheidung von äufserster soziologischer Bedeutung ist. Die Vergewaltigung der Minorität kann nämlich, erstens, von der Tatsache ausgehen, dafs die Vielen mächtiger sind als die Wenigen. Obgleich, oder vielmehr, weil die Einzelnen bei einer Abstimmung als einander gleich gelten, würde die Majorität — mag sie sich durch Urabstimmung oder durch das Medium einer Vertreterschaft als solche herausstellen — die physische Macht haben, die Minorität zu zwingen. Die Abstimmung dient dem Zwecke, es zu jenem unmittelbaren Messen der Kräfte nicht kommen zu lassen, sondern dessen eventuelles Resultat durch die Stimmzählung zu ermitteln, damit sich die Minorität von der Zwecklosigkeit eines realen Widerstandes überzeuge. Es stehen sich also in der Gruppe zwei Parteien wie zwei Gruppen gegenüber, zwischen denen die Machtverhältnisse, repräsentiert durch die Abstimmung, entscheiden. Die letztere tut hier die gleichen methodischen Dienste wie diplomatische oder sonstige Verhandlungen zwischen Parteien, die die ultima ratio des Kampfes vermeiden wollen. Schliefslich gibt auch hier, Ausnahmen vorbehalten, jeder einzelne nur nach, wenn der Gegner ihm klar machen kann, dafs der Ernstfall für ihn eine mindestens ebenso grofse Einbufse bringen würde. Die Abstimmung ist, wie jene Verhandlungen, eine Projizierung der realen Kräfte und ihrer Abwägung auf die Ebene der Geistigkeit, eine Antizipation des Ausgangs des konkreten Kämpfens und Zwingens in einem abstrakten Symbole. Immerhin vertritt dieses die tatsächlichen Machtverhältnisse und den Unterordnungszwang, den sie der Minorität antun. Manchmal aber sublimiert sich dieser aus der physischen in die ethische Form. Wenn im späteren Mittelalter oft das Prinzip

begegnet: Minderheit soll der Mehrheit folgen — so ist damit offenbar nicht nur gemeint, daſs die Minderheit praktisch mittun soll, was die Mehrheit beschlieſst; sondern sie soll auch den Willen der Mehrheit annehmen, soll anerkennen, daſs diese das Rechte gewollt hat. Die Einstimmigkeit herrscht hier nicht als Tatsache, sondern als sittliche Forderung, die gegen den Willen der Minorität erfolgte Aktion soll durch nachträglich hergestellte Willenseinheit legitimiert werden. Die altgermanische Realforderung der Einstimmigkeit ist so zu einer Idealforderung abgeblaſst, in der freilich ein ganz neues Motiv anklingt: von einem inneren Rechte der Majorität, das über das Übergewicht der Stimmenzahl und über die äuſsere Übermacht, die durch dieses symbolisiert wird, hinausgeht. Die Majorität erscheint als die natürliche Vertreterin der Gesamtheit und hat Teil an jener Bedeutung der Einheit des Ganzen, die, jenseits der bloſsen Summe der Individuen stehend, nicht ganz eines überempirischen, mystischen Tones entbehrt. Wenn später Grotius behauptet, die Majorität habe naturaliter jus integri, so ist damit jener innerliche Anspruch an die Minorität fixiert; denn ein Recht muſs man nicht nur, sondern man soll es anerkennen. Daſs aber die Mehrheit das Recht des Ganzen »von Natur«, d. h. durch innere, vernunftmäſsige Notwendigkeit habe, dies leitet die jetzt hervorgetretene Nuance des Überstimmungsrechtes zu dessen zweitem, bedeutsamem Hauptmotiv über. Die Stimme der Mehrheit bedeutet jetzt nicht mehr die Stimme der gröſseren Macht innerhalb der Gruppe, sondern das Zeichen dafür, daſs der einheitliche Gruppenwille sich nach dieser Seite entschieden hat. Die Forderung der Einstimmigkeit ruhte durchaus auf individualistischer Basis. Das war die ursprüngliche soziologische Empfindung der Germanen: die Einheit des Gemeinwesens lebte nicht jenseits der Einzelnen, sondern ganz und gar in ihnen; daher war der Gruppenwille nicht nur nicht festgestellt, sondern er bestand überhaupt nicht, solange noch ein einziges Mitglied dissentierte. Aber auch wo Überstimmung gilt, hat sie noch eine individualistische Begründung, wenn ihr Sinn eben ist, daſs die Vielen mächtiger sind als die Wenigen, und daſs die Abstimmung nur das eventuelle Ergebnis der realen Messung der Kräfte ohne diese Messung selbst erreichen soll. Dem gegenüber ist es nun eine prinzipiell neue Wendung, wenn eine objektive Gruppeneinheit mit einem ihr eigenen einheitlichen Willen

vorausgesetzt wird, sei es bewufst, sei es, dafs die Praxis so verläuft, als ob ein solcher für sich seiender Gruppenwille bestünde. Der Wille des Staates, der Gemeinde, der Kirche, des Zweckverbandes besteht nun ebenso jenseits des Gegensatzes der in ihm enthaltenen Individualwillen, wie er jenseits des zeitlichen Wechsels seiner Träger besteht. Er mufs, da er nur einer ist, in bestimmter, einheitlicher Weise agieren, und da dem die Tatsache der antagonistischen Wollungen seiner Träger entgegensteht, so löst man diesen Widerspruch durch die Annahme, dafs die Majorität diesen Willen besser kennt oder repräsentiert als die Minorität. Die Unterordnung der letzteren hat hier also einen ganz andern Sinn als vorher, denn sie ist prinzipiell nicht aus- sondern eingeschlossen, und die Majorität agiert nicht im Namen ihrer eigenen gröfseren Macht, sondern in dem der idealen Einheit und Gesamtheit, und nur dieser, die durch den Mund der Majorität spricht, ordnet sich die Minorität unter, weil sie ihr von vornherein zugehört. Dies ist das innere Prinzip der parlamentarischen Abstimmungen, insofern jeder Abgeordnete sich als der Beauftragte des ganzen Volkes fühlt, im Gegensatz zu Interessenvertretungen, für die es schliefslich immer auf das individualistische Prinzip der Kräftemessung herausläuft, und ebenso zu Lokalvertretungen, die auf der irrigen Vorstellung beruhen, dafs die Gesamtheit der Lokalinteressen gleich dem Gesamtheitsinteresse wäre. Der Übergang zu diesem fundamentalen soziologischen Prinzip ist in der Entwicklung des englischen Unterhauses zu beobachten. Seine Mitglieder gelten von vornherein nicht als die Vertreter einer bestimmten Zahl von Bürgern, aber auch nicht als die der Volksgesamtheit, sondern als Abgeordnete bestimmter politischer Lokalverbände, Ortschaften und Grafschaften, die eben das Recht hatten, an der Parlamentsbildung mitzuwirken. Dies Lokalprinzip, so streng festgehalten, dafs lange Zeit jedes Mitglied der Commons in seinem Wahlort seinen Wohnsitz haben mufste, war immerhin schon irgendwie idealer Natur, indem es sich über die blofse Summe der individuellen Wähler erhob. Nun bedurfte es nur des Überhandnehmens und des Bewufstwerdens der allen diesen Verbänden gemeinsamen Interessen, um den höheren Verband, dem sie alle angehörten: die Staatseinheit, allmählig als das eigentliche Subjekt ihrer Beauftragung erscheinen zu lassen. Die einzelnen Bezirke, die sie vertreten, wachsen durch die Er-

kenntnis ihrer wesentlichen Solidarität zu dem Staatsganzen derart zusammen, dafs jene Bezirke nur noch die Funktion üben, den Abgeordneten für die Vertretung dieses Ganzen zu designieren. Wo derart ein einheitlicher Gruppenwille supponiert wird, da dissentieren die Elemente der Minorität sozusagen als blofse Individuen, nicht als Gruppenglieder. Dies allein kann der tiefere Sinn der Lockeschen Theorie über den Urvertrag sein, der den Staat begründen soll. Dieser mufs, weil er das absolute Fundament der Vereinigung bildet, durchaus einstimmig abgeschlossen sein. Allein er enthält nun seinerseits die Bestimmung, dafs jeder den Willen der Majorität als den seinigen ansehen werde. Indem das Individuum den Sozialvertrag schliefst, ist es noch absolut frei, kann also keiner Überstimmung unterworfen werden. Hat es ihn aber geschlossen, so ist es nun nicht mehr freies Individuum, sondern Gesellschaftswesen und als solches ein blofser Teil einer Einheit, deren Wille seinen entscheidenden Ausdruck in dem Willen der Mehrheit findet. Es ist nur eine entschiedene Formulierung dafür, wenn Rousseau in der Überstimmung deshalb keine Vergewaltigung erblickt, weil nur ein Irrtum des Dissentierenden sie provozieren könne; er habe etwas für die volonté générale gehalten, was sie nicht sei. Es liegt dem eben auch die Überzeugung zugrunde, dafs man als Gruppenelement nichts andres wollen könne als den Willen der Gruppe, über den sich wohl der Einzelne, aber nicht die Mehrheit der Einzelnen täuschen könne. Darum trennt Rousseau sehr fein die formale Tatsache der Stimmabgabe von deren jeweiligem Inhalt, und erklärt, dafs man schon durch jene an und für sich an der Bildung des Gemeinwillens teilnähme. Man verpflichtet sich dadurch, so könnte man den Rousseauschen Gedanken explizieren, sich der Einheit dieses Willens nicht zu entziehen, sie nicht zu zerstören, indem man seinen Eigenwillen der Mehrheit entgegensetzt. So ist die Unterordnung unter die Majorität nur die logische Konsequenz der Zugehörigkeit zu der sozialen Einheit, die man durch die Stimmabgabe deklariert hat. Die Praxis steht dieser abstrakten Theorie nicht völlig fern. Über die Föderation der englischen Gewerkvereine sagt ihr bester Kenner, dafs Majoritätsbeschlüsse in ihnen nur in soweit berechtigt und praktisch möglich wären, als die Interessen der einzelnen Konföderierten gleichartige wären. Sobald aber die Meinungsverschiedenheiten der Majorität und

der Minorität aus einer wirklichen I n t e r e s s e n v e r s c h i e d e n h e i t hervorgingen, so führte jeder durch Überstimmung ausgeübte Zwang unvermeidlich zu einer Trennung der Teilnehmer. Das heifst also, dafs eine Abstimmung nur dann Sinn hat, wenn die vorhandenen Interessen zu einer Einheit zusammengehen können. Verhindern auseinander gehende Bestrebungen diese Zentralisierung, so wird es widerspruchsvoll, einer Majorität die Entscheidung anzuvertrauen, da der Einheitswille, den sie sonst freilich besser als die Minderheit zu erkennen vermöchte, sachlich nicht vorhanden ist. Es besteht der scheinbare Widerspruch, der aber das Verhältnis von seinem Grunde her beleuchtet: dafs gerade, wo eine überindividuelle Einheit besteht oder vorausgesetzt wird, Überstimmung möglich ist; wo sie fehlt, bedarf es der Einstimmigkeit, die jene prinzipielle Einheit durch die tatsächliche Gleichheit von Fall zu Fall praktisch ersetzt. Es ist ganz in diesem Sinn, wenn das Stadtrecht von Leiden 1266 bestimmt, dafs zur Aufnahme von Auswärtigen in die Stadt die Genehmigung der acht Stadtschöffen erforderlich ist, für Gerichtsurteile aber nicht Einstimmigkeit, sondern nur einfache Majorität unter diesen verlangt wird. Das Gesetz, nach dem die Richter urteilen, ist ein für allemal einheitlich bestimmt, und es handelt sich nur darum, das Verhältnis des einzelnen Falles zu e r k e n n e n; was der Mehrheit voraussichtlich richtiger als der Minderheit gelingt. Die Aufnahme eines neuen Bürgers aber berührt all die mannigfaltigen und auseinander liegenden Interessen innerhalb der Bürgerschaft, so dafs ihre Bewilligung nicht aus der abstrakten Einheit derselben, sondern nur aus der Summe aller Einzelinteressen heraus, d. h. bei Einstimmigkeit, ausgesprochen werden kann.

Diese tiefere Begründung der Überstimmung, nur den sozusagen ideell bereits bestehenden Willen einer mafsgebenden Einheit zu offenbaren, hebt indes praktisch die Schwierigkeit nicht, die der Majorität als blofsem, vergewaltigendem Machtplus anhaftet. Denn der Konflikt darüber, was denn nun der Willensinhalt jener abstrakten Einheit wäre, wird oft nicht leichter zu lösen sein, als der der unmittelbaren, realen Interessen. Die Vergewaltigung der Minorität ist keine geringere, auch wenn sie auf diesem Umwege und unter einem andern Titel geschieht. Wenigstens müfste dem Begriff der Majorität noch eine ganz neue Dignität zugefügt

werden: denn es mag zwar plausibel sein, ist aber keineswegs von vornherein sicher, dafs die bessere Erkenntnis auf Seiten der Mehrheit ist. Insbesondere wird dies da zweifelhaft sein, wo die Erkenntnis und das ihr folgende Handeln auf die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen gestellt ist, wie in den vertiefteren Religionen. Die ganze christliche Religionsgeschichte hindurch lebt die Opposition des individuellen Gewissens gegen die Beschlüsse und Aktionen der Majoritäten. Als im zweiten Jahrhundert die christlichen Gemeinden eines Bezirkes Versammlungen zur Beratung religiöser und äufserer Angelegenheiten einführten, waren ausdrücklich die Resolutionen der Versammlung für die dissentierende Minderheit nicht verbindlich. Allein mit diesem Individualismus trat die Einheitsbestrebung der Kirche in einen nicht lösbaren Konflikt. Der römische Staat wollte nur eine einheitliche Kirche anerkennen, sie selbst suchte sich durch Imitation der staatlichen Einheit zu festigen — so wurden die ursprünglich selbständigen christlichen Gemeinden zu einem Gesamtgebilde verschmolzen, dessen Konzilien mit Stimmenmehrheit über die Glaubensinhalte entschieden. Dies war eine unerhörte Vergewaltigung der Individuen oder mindestens der Gemeinden, deren Einheit bisher nur in der Gleichheit der von jedem für sich besessenen Ideale und Hoffnungen bestanden hatte. Eine Unterwerfung in Glaubenssachen mochte es aus inneren oder persönlichen Gründen geben; dafs aber die Majorität als solche die Unterwerfung forderte und jeden Dissentierenden für einen Nichtchristen erklärte — das liefs sich nur, wie ich andeutete, durch die Hinzunahme einer ganz neuen Bedeutung der Majorität rechtfertigen: man mufste annehmen, dafs Gott immer mit der Majorität wäre! Dieses Motiv durchzieht, als unbewufst grundlegendes Gefühl oder irgendwie formuliert, die ganze spätere Entwicklung der Abstimmungsformen. Dafs eine Meinung nur deshalb, weil ihre Träger ein gröfseres Quantum ausmachen als die einer andern Meinung, den Sinn der überindividuellen Einheit Aller treffen sollte, ist ein ganz unerweisliches Dogma, ja, von vornherein so wenig begründet, dafs es ohne Zuhilfenahme einer mehr oder weniger mystischen Beziehung zwischen jener Einheit und der Majorität eigentlich in der Luft schwebt oder auf dem etwas kläglichen Fundament ruht, dafs eben doch irgendwie gehandelt werden mufs, und dafs, wenn man auch schon von

der Majorität nicht annehmen darf, sie wisse als solche das Richtige, doch erst recht kein Grund vorliegt, dies von der Minorität anzunehmen.

Alle diese Schwierigkeiten, die die Forderung der Einstimmigkeit wie die Unterordnung der Minorität von verschiedenen Seiten her bedrohen, sind nur der Ausdruck für die fundamentale Problematik der ganzen Situation: eine einheitliche Willensaktion aus einer Gesamtheit zu extrahieren, die aus verschieden gerichteten Individuen besteht. Diese Rechnung kann nicht glatt aufgehen, so wenig man aus schwarzen und weifsen Elementen ein Gebilde herstellen kann, mit der Bedingung, dafs das Gebilde als Ganzes schwarz oder weifs sei. Selbst in jenem günstigsten Fall einer supponierten Gruppeneinheit jenseits der Individuen, für deren Tendenzen die Stimmzählung nur Erkenntnismittel ist — bleibt es nicht nur unausgemacht, dafs die sachlich notwendige Entscheidung mit der aus der Stimmzählung folgenden identisch sei; sondern, selbst angenommen, die Elemente der Minorität dissentieren wirklich nur als Individuen, nicht als Elemente jener Gruppeneinheit, so sind sie doch als Individuen v o r h a n d e n, gehören doch jedenfalls der Gruppe im weiteren Sinne an und sind nicht vor dem Ganzen schlechthin ausgelöscht. Irgendwie ragen sie doch auch als Individuen mit ihrem Dissens in das Ganze der Gruppe hinein. Die Trennung des Menschen als Sozialwesen von ihm als Individuum ist zwar eine nötige und nützliche Fiktion, mit der aber die Wirklichkeit und ihre Forderungen keineswegs erschöpft sind. Es charakterisiert die Unzulänglichkeit und das Gefühl des inneren Widerspruchs der Abstimmungsmethoden, dafs an manchen Stellen, zuletzt wohl noch im ungarischen Reichstag bis in die dreifsiger Jahre des 19. Jahrhunderts, die Stimmen nicht gezählt, sondern gewogen wurden; so dafs der Vorsitzende auch die Meinung der Minorität als Ergebnis der Abstimmung verkünden konnte! Es erscheint unsinnig, dafs ein Mensch sich einer für falsch gehaltenen Meinung unterwirft, blofs weil andre sie für richtig halten — andre, von denen jeder einzelne, grade nach der Voraussetzung der Abstimmung, ihm gleichberechtigt und gleichwertig ist; aber die Forderung der Einstimmigkeit, mit der man diesem Widersinn begegnen will, hat sich als nicht weniger widerspruchsvoll und vergewaltigend gezeigt. Und dies ist kein zu-

fälliges Dilemma und blofs logische Schwierigkeit, sondern es ist nur eines der Symptome der tiefen und tragischen Zwiespältigkeit, die jede Gesellschaftsbildung, jede Formung einer Einheit aus Einheiten, in ihrem Grunde durchzieht. Das Individuum, das aus einem inneren Fundament heraus lebt, das sein Handeln nur verantworten kann, wenn seine eigene Überzeugung es lenkt, soll nicht nur seinen Willen auf die Zwecke andrer einstellen — dies bleibt, als Sittlichkeit, immer Sache des eigenen Willens und quillt aus dem Innersten der Persönlichkeit; sondern es soll mit seinem auf sich ruhenden Sein zum Gliede einer Gesamtheit werden, die ihr Zentrum aufserhalb seiner hat. Es handelt sich nicht um einzelne Harmonien oder Kollisionen dieser beiden Forderungen; sondern darum, dafs wir innerlich unter zwei gegeneinander fremden Normen stehen, dafs die Bewegung um das eigne Zentrum, die etwas völlig andres ist, als Egoismus, ebenso etwas Definitives und der entscheidende Sinn des Lebens zu sein verlangt, wie die Bewegung um das soziale Zentrum dieses fordert. In die Abstimmung über die Aktion der Gruppe nun tritt der Einzelne nicht als Individuum, sondern in jener gliedmäfsigen, überindividuellen Funktion ein. Aber der Dissens der Stimmen verpflanzt auf diesen schlechthin sozialen Boden noch einen Abglanz, eine sekundäre Form der Individualität und ihrer Besonderheit. Und selbst diese Individualität, die nichts als den Willen der überindividuellen Gruppeneinheit zu erkennen und darzustellen verlangt, wird durch die Tatsache der Überstimmung noch verneint. Selbst hier mufs die Minorität, zu der zu gehören die unvermeidbare Chance eines jeden bildet, sich unterwerfen, und zwar nicht nur in dem einfachen Sinne, in dem auch sonst Überzeugungen und Bestrebungen von entgegenstehenden Mächten verneint und ihre Wirkung ausgelöscht wird: sondern in dem sozusagen raffinierteren, dafs der Unterlegene, weil er in der Gruppeneinheit befafst ist, die Aktion positiv mitmachen mufs, die gegen seinen Willen und seine Überzeugung beschlossen ist, ja, dafs er durch die Einheitlichkeit der schliefslichen Entscheidung, die keine Spur seines Dissenses enthält, als Mitträger derselben gilt. Dadurch wird die Überstimmung, über die einfache praktische Vergewaltigung des Einen durch die Vielen hinaus, zu dem übersteigertsten Ausdruck des in der Erfahrung oft harmonisierenden, im Prinzip

aber unversöhnlichen und tragischen Dualismus zwischen dem Eigenleben des Individuums und dem des gesellschaftlichen Ganzen.

Ich komme nun endlich zu dem dritten Formtypus: in dem die Unterordnung weder unter einen Einzelnen, noch unter eine Mehrheit, sondern unter ein unpersönliches, objektives Prinzip stattfindet. Daſs hier eine eigentliche Wechselwirkung, zum mindesten eine unmittelbare, ausgeschlossen ist, scheint dieser Unterordnungsform das Element der Freiheit zu nehmen. Wer einem objektiven Gesetz untergeordnet ist, fühlt sich von diesem bestimmt, er selbst aber bestimmt jenes in keiner Weise, er hat keine Möglichkeit, in einer das Gesetz selbst treffenden Weise darauf zu reagieren, wie doch der armseligste Sklave es noch immer in irgend einem Maſse seinem Herrn gegenüber kann. Denn wer dem Gesetze etwa nicht gehorcht, ist ihm insofern überhaupt nicht real untergeordnet, und wenn er das Gesetz abändert, so ist er dem alten Gesetz garnicht, dem neuen aber wieder in jener schlechthin unfreien Weise untergeordnet. Dennoch ist für den modernen, objektiven Menschen, der das Gebiet spontaner Wirksamkeit und das des Gehorsams auseinanderzuhalten weiſs, die Unterordnung unter ein Gesetz, das von unpersönlichen, unbeeinfluſsbaren Mächten exekutiert wird, der würdigere Zustand. Anders aber, wo die Persönlichkeit ihr Selbstgefühl nur bei jener vollen Spontaneität bewahren konnte, die auch bei voller Unterordnung noch immer mit der Gegenwirkung von Person zu Person verbunden ist. Darum erfuhren noch die Fürsten des 16. Jahrhunderts in Frankreich, Deutschland, Schottland, den Niederlanden oft erheblichen Widerstand, wenn sie durch gelehrte Substitute oder durch Verwaltungskörper, also mehr nach Gesetzen, regieren lieſsen. Der Befehl wurde als etwas Persönliches empfunden; Gehorsam wollte man ihm nur aus persönlicher Hingabe leisten, die bei aller Unbedingtheit doch immer die Form einer freien Gegenseitigkeit hat.

Fast in die Karikatur schlägt dieser leidenschaftliche Personalismus des Unterordnungsverhältnisses um, wenn aus Spanien am Beginn der Neuzeit berichtet wird: ein verarmter Adeliger, der in einem groſsen Hause Koch oder Lakai wurde, verlor damit seinen Adel nicht definitiv — dieser schlief nur und konnte, bei einer günstigen Wendung des Schicksals, wieder geweckt werden. War ein solcher

Edelmann aber einmal Handwerker geworden, so war sein Adel vernichtet. Der modernen Empfindung, die die Leistung und die Person sondert und deshalb in einer möglichsten Objektivität des Abhängigkeitsinhaltes die persönliche Würde am besten gewahrt sieht, widerspricht dies unmittelbar: ein amerikanisches Mädchen etwa, das ohne jedes Gefühl von Entwürdigung in einer Fabrik arbeiten würde, käme sich als Köchin in einer Familie völlig deklassiert vor. Und schon im 13. Jahrhundert enthalten in Florenz die unteren Zünfte die Beschäftigungen im unmittelbaren Dienste von Personen: Schuster, Gastwirte, Schullehrer, während die zwar noch immer dem Publikum dienenden, aber doch objektiveren, von der Einzelperson unabhängigeren, die höheren Zünfte bilden, wie Tuchmacher und Krämer. In Spanien aber, wo die ritterlichen Traditionen, mit ihrem Einsatz der Person in alles Tun, noch lebendig waren, mufste jedes noch einigermafsen von Person zu Person gehende Verhältnis als erträglich gelten, jede Unterordnung unter mehr sachliche Anforderungen dagegen, jede Einfügung in einen Zusammenhang unpersönlicher, weil vielen und anonymen Personen dienender Leistungen als gänzlich entwürdigend. Noch in den Rechtstheorien des Althusius klingt eine Aversion gegen die Objektivität des Gesetzes nach. Der summus magistratus übt bei ihm zwar fremdes Recht, aber nicht als Vertreter des Staates, sondern nur, weil er vom Volk bestellt ist; dafs statt der vom Volk persönlich erfolgenden oder vorausgesetzten Berufung auch die Berufung durch Gesetz den Herrscher zum Vertreter des Staates designieren könnte, ist eine ihm noch fremde Idee. Dem Altertum dagegen war die Unterordnung unter das Gesetz gerade wegen seines Mangels an Personalcharakter besonders angemessen erschienen. Aristoteles pries das Gesetz als τὸ μέσον, das Gemäfsigte, Unparteiische, von Leidenschaften Freie, und schon Plato hatte im gleichen Sinne die Herrschaft des unpersönlichen Gesetzes als das beste Mittel anerkannt, um der Selbstsucht entgegenzuwirken. Während dies aber nur eine psychologische Motivierung war, die den Kern der Frage, die prinzipielle und nicht von utilitarischen Konsequenzen hergeleitete Wendung vom Personalismus zum Objektivismus des Gehorsamsverhältnisses nicht traf, findet sich bei Plato auch noch die andre Theorie: im idealen Staat stehe die Einsicht des Herrschers über dem Gesetze; sobald das Wohl des Ganzen es ihm zu erfordern scheine, müsse er auch gegen seine eigenen Gesetze handeln können. Nur wo

es keine wahren Staatsmänner gäbe, wären Gesetze erfordert, die unter keinen Umständen durchbrochen werden dürften. Das Gesetz erscheint hier also als das geringere Übel, aber nicht weil die Unterordnung unter eine Person, wie für jene germanische Empfindung, ein Element von freier Würde besäſse, der gegenüber aller Gesetzesgehorsam etwas mechanisches und passivistisches hat. Sondern als der Mangel des Gesetzes wird seine Starrheit empfunden, durch die es den wechselnden und nicht vorauszusehenden Forderungen des Lebens ungefüge und ungenügend gegenübersteht — ein Übel, dem nur die an kein Präjudiz gebundene Einsicht eines persönlichen Herrschers entgeht, und das sich nur, wo diese Einsicht fehlt, in einen relativen Vorteil verwandelt. Es bleibt also hier immer der Inhalt des Gesetzes und, sozusagen, dessen Aggregatzustand, der seinen Wert oder Unwert gegenüber der Unterordnung unter Personen bestimmt. Daſs das Gehorsamsverhältnis in seinem inneren Prinzip und dem ganzen Lebensgefühl des Gehorchenden nach ein andres ist, ob es von einem Gesetz oder einer Person ausgeht, tritt in diese Erwägungen nicht ein. Die ganz allgemeine oder formale Relation zwischen Gesetzesherrschaft und Personenherrschaft ist zunächst freilich praktisch auszudrücken: wo das Gesetz nicht kräftig oder weit genug ist, bedarf es der Personen — und wo die Personen nicht zulänglich sind, bedarf es des Gesetzes. Aber, weit darüber hinaus, hängt es von Entscheidungen letzter, indiskutabler soziologischer Wertgefühle ab, ob man die Herrschaft von Menschen als das Provisorium für die Herrschaft des vollendeten Gesetzes ansieht, oder umgekehrt die Herrschaft des Gesetzes nur für einen Lückenbüſser oder ein faute de mieux gegenüber der Herrschaft der zum Herrschen absolut qualifizierten Persönlichkeit. —

Die objektive Instanz kann noch in andrer Gestalt zum Drehpunkt des Verhältnisses zwischen dem Über- und dem Untergeordneten werden: indem nicht ein Gesetz oder ideelle Norm, sondern ein konkreter Gegenstand die Herrschaftsbeziehung vermittelt. So unter der Gültigkeit des Patrimonialprinzips, nach dem die Untertanen als solche nur Kompetenzen des Landgebietes sind, innerhalb der Leibeigenschaft, wo »die Luft eigen machte«, am radikalsten bei der russischen Leibeigenschaft; denn deren furchtbare Härte schloſs immerhin jene persönliche Versklavung, die auch den Verkauf des Sklaven gestattet hätte, aus und band das Untertänigkeitsverhältnis derartig an das Landgut,

dafs der Leibeigene nur mit diesem zugleich veräufsert werden konnte. Bei aller inhaltlichen und quantitativen Differenz wiederholt sich diese Form doch manchmal an der Lage des modernen Fabrikarbeiters, den sein eigenes Interesse vermittels gewisser Veranstaltungen an eine Fabrik fesselt: wenn ihm etwa die Erwerbung eines eigenen Häuschens ermöglicht worden ist, wenn er sich an Wohlfahrtseinrichtungen mit eigenem Aufwand beteiligt hat, der für ihn verloren ist, sobald er die Fabrik verläfst usw. So ist er, rein durch Objekte, in einer Weise gefesselt, die ihn dem Unternehmer gegenüber in einer ganz besonderen Weise wehrlos macht. Ja, schliefslich war es dieselbe Herrschaftsform, die in dem primitivsten patriarchalischen Verhältnis nicht durch ein blofs räumliches, sondern durch ein lebendiges Objekt vermittelt wurde: die Kinder gehörten dem Vater, nicht weil er ihr Erzeuger war, sondern weil die Mutter ihm gehörte — wie dem Besitzer eines Baumes auch dessen Früchte gehören; so dafs auch die von andren Vätern erzeugten Kinder nicht weniger sein Eigentum waren. Dieser Herrschaftstypus pflegt eine entwürdigende Härte und Unbedingtheit des Unterworfenseins mit sich zu bringen. Denn, indem der Mensch daraufhin unterworfen ist, dafs er einem Ding zugehört, sinkt er psychologisch selbst in die Kategorie eines blofsen Dinges Wo das Gesetz die Herrschaft vermittelt, — so könnte man unter den nötigen Vorbehalten sagen — da rückt der Übergeordnete in die Schicht der Objektivität, wo ein Ding es tut, geschieht eben dies dem Untergeordneten. Die Situation dieses pflegt deshalb im ersteren Fall im allgemeinen eine günstigere, im zweiten eine ungünstigere zu sein, als in vielen Fällen rein personaler Unterordnung.

Ein soziologisches Interesse im unmittelbaren Sinne heftet sich nun an die Unterordnung unter ein objektives Prinzip in zwei wesentlichen Fällen. Einmal dann, wenn jenes ideale, übergeordnete Prinzip sich als psychologische Verdichtung einer realen sozialen Macht deuten läfst, und zweitens, wenn es unter denjenigen, welche ihm gemeinsam untergeordnet sind, spezifische und charakteristische Verbindungen stiftet. Das erstere ist vor allem angesichts der sittlichen Imperative in Betracht zu ziehen. Im sittlichen Bewufstsein fühlen wir uns einem Gebot untergeordnet, das von keiner menschlichen, personalen Macht getragen scheint. Wir vernehmen die Stimme des Gewissens nur in uns, wenn gleich mit einer Kraft, einer Entschiedenheit gegenüber allem subjektiven Egoismus, wie sie nur einer aufserhalb des Sub-

jekts gelegenen Instanz scheint entstammen zu können. Diesen Widerspruch hat man bekanntlich dadurch zu lösen versucht, daſs man die Inhalte der Sittlichkeit aus sozialen Geboten herleitete: was der Gattung und der Gruppe nützlich ist, und was diese deshalb um ihrer Selbsterhaltung willen von ihren Mitgliedern fordert, das werde den Individuen allmählich als Instinkt angezüchtet, so daſs es als eigene autonome Empfindung neben den eigentlich persönlichen, und deshalb oft im Gegensatz gegen diese, in ihnen aufträte. Dadurch erkläre sich der Doppelcharakter des sittlichen Gebots: daſs es uns einerseits als ein unpersönlicher Befehl entgegentritt, dem wir uns einfach unterzuordnen haben, und daſs doch andrerseits keine äuſsere Macht, sondern nur unser eigenster und innerster Impuls es uns auferlegt. Jedenfalls liegt hier einer der Fälle vor, in denen das Individuum innerhalb seines Bewuſstseins die Beziehungen wiederholt, die zwischen ihm als Ganzem und der Gruppe bestehen. Es ist eine alte Beobachtung, daſs die Vorstellungen der Einzelseele in ihren ganzen Verhältnissen der Assoziation und der Scheidung, der Differenzierung und der Vereinheitlichung sich so verhalten, wie sich Individuen zueinander verhalten. Hiervon bildet es eine eigentümliche Spezialisierung, daſs jene innerpsychologischen Relationen nun nicht nur die zwischen Individuen überhaupt, sondern zwischen dem Individuum und dem umgebenden Kreis repetieren. Was die Gesellschaft von ihrem Mitglied fordert: Einordnung und Treue, Altruismus und Arbeit, Selbstbeherrschung und Wahrhaftigkeit — alles dies fordert der Einzelne von sich selbst.

Es gehen dabei mehrere sehr bedeutsame Motive durcheinander. Die Gesellschaft tritt dem Einzelnen mit Vorschriften gegenüber, an deren Zwang er sich gewöhnt, bis es der gröberen und feineren Mittel, die diesen Zwang trugen, nicht mehr bedarf. Entweder wird seine Natur dadurch so gebildet oder umgebildet, daſs er wie triebhaft in diesem Sinne handelt, mit einheitlich unmittelbarem Wollen, das kein Bewuſstsein eines Gesetzes einschlieſst; so fehlte den vorislamitischen Arabern jeder Begriff eines objektiv rechtlichen Zwanges, die letzte Instanz war überall die rein persönliche Entscheidung; allein diese war durchaus von dem Stammesbewuſstsein und den Erfordernissen des Stammeslebens durchtränkt und normiert. Oder das Gesetz lebt als befehlendes, durch den Autoritätswert der Gesellschaft getragenes, im individuellen Bewuſstsein, aber unabhängig davon, ob die Gesellschaft

wirklich noch mit ihrer Zwangsmacht oder selbst nur mit ihrem ausgesprochenen Willen dahintersteht. Das Individuum vertritt so sich selbst gegenüber die Gesellschaft, das äufsere Sich-Gegenüberstehen, mit seinen Unterdrückungen, Befreiungen, wechselnden Akzentuierungen, ist zum Wechselspiel zwischen seinen sozialen Impulsen und denen seines Ich im engeren Sinne geworden, wobei beides vom Ich im weiteren Sinne umfafst ist. Allein dies ist noch nicht die oben angedeutete, wirklich objektive Gesetzlichkeit, in deren Bewufstsein sich kein historisch-sozialer Ursprung mehr verrät. Auf einer gewissen höheren Stufe der Sittlichkeit liegt das Motiv des Handelns nicht mehr in einer real-menschlichen, wenn auch überindividuellen Macht; sondern der Quell der sittlichen Notwendigkeiten fliefst hier jenseits des Gegensatzes von Individuum und Gesamtheit. Denn ebenso wenig wie aus der letzteren stammen sie aus der singulären Wirklichkeit des individuellen Lebens. Nur ihren Träger, nur den Ort ihrer Wirksamkeit haben sie an dem freien Gewissen des Handelnden, an der individuellen Vernunft. Ihre verpflichtende Kraft stammt aus ihnen selbst, aus ihrer inneren, überpersönlichen Geltung, aus einer objektiven Idealität, die wir anerkennen müssen, ob wir wollen oder nicht, wie eine Wahrheit, deren Gültigkeit von ihrem Realwerden in einem Bewufstsein völlig unabhängig ist. Der Inhalt aber, der diese Formen erfüllt, ist — nicht notwendig, aber häufig — das gesellschaftliche Erfordernis, das jetzt sozusagen nicht mehr mit seinem sozialen Impetus wirkt, sondern wie in der Metempsychose in eine Norm, die um ihrer selbst willen, nicht meinethalben und nicht deinethalben, erfüllt werden soll. Es handelt sich hier um Unterschiede, die psychologisch nicht nur von der gröfsten Zartheit sind, sondern deren Grenzen auch in der Praxis fortwährend verschwimmen. Aber dieses Durcheinander der Motivierungen, in denen die seelische Wirklichkeit sich bewegt, macht ihre prinzipielle Sonderung um so dringlicher. Ob die Gesellschaft und das Individuum sich wie Macht und Macht gegenüberstehen und die Unterordnung des letzteren durch eine wie aus ununterbrochener Quelle fliefsende, sich stetig erneuernde Energie der ersteren bewirkt wird; oder ob diese Energie sich zu einem psychologischen Impuls in der Seele des Individuums transformiert und dieses, sich als Sozialwesen fühlend, seine gegen sein »egoistisches« Teil selbst gerichteten Impulse bekämpft und unterdrückt; oder ob das Sollen, das der Mensch über sich vorfindet, als eine ebenso objektive Tatsächlichkeit wie das Sein, sich

nur mit dem Inhalte gesellschaftlicher Lebensbedingungen füllt — das sind Typen, die die Unterordnungsarten des Einzelnen unter seine Gruppe erst erschöpfen. Die drei Potenzen, die das geschichtliche Leben erfüllen: die Gesellschaft, die Individuen, die Objektivität — werden hier der Reihe nach zu normgebenden, aber so, dafs jede von ihnen den sozialen Inhalt, das Überordnungsquantum der Gesellschaft über den Einzelnen, in sich aufnimmt, jede von ihnen die Macht, den Willen, die Notwendigkeiten der Gesellschaft in besonderer Weise formt und vorträgt.

Die Objektivität ist in dem Verhältnis dieser drei nicht nur als das schlechthin gültige, über den beiden andern in einem idealen Reiche thronende Gesetz, sondern gleichsam noch nach einer andern Dimension hin bestimmbar. Die Gesellschaft ist oft das Dritte, das die Konflikte zwischen dem Individuum und der Objektivität löst oder zwischen ihren Zusammenhangslosigkeiten Brücken schlägt. Auf dem Gebiet des genetischen Erkennens hat der Gesellschaftsbegriff uns von der Alternative früherer Zeiten befreit: dafs ein Kulturwert entweder aus einem Individuum entsprungen oder von einer objektiven Macht verliehen sein müfste — wie in dem 1. Kapitel an einigen Beispielen gezeigt wurde. Im Praktischen ist es die gesellschaftliche Arbeit, durch die der Einzelne seine Ansprüche an die objektive Ordnung befriedigen kann. Dafs die Kooperation der Vielen, die Bemühung der Gesellschaft als einer Einheit, im Nebeneinander und im Nacheinander, der Natur nicht nur ein höheres Quantum, sondern Qualitäten und Typen von Bedürfnisbefriedigungen entlockt, die der Einzelarbeit versagt bleiben müssen — das ist ein Symbol der tieferen, prinzipiellen Tatsache, dafs die Gesellschaft zwischen dem Einzelmenschen und der allgemeinen Naturgesetzlichkeit steht: sie berührt sich als Seelisch-Konkretes mit dem ersteren, als Allgemeines mit der letzteren. Sie ist eben das Allgemeine, das doch nicht abstrakt ist. Freilich ist jede historische Gruppe ein Individuum, wie ein historischer Mensch; allein das ist sie im Verhältnis zu anderen Gruppen, im Verhältnis zu ihren Mitgliedern aber ist sie überindividuell. Jedoch nicht so, wie der Begriff über seinen Einzelverwirklichungen, der das diesen Gemeinsame zusammenschliefst, sondern in einer besonderen Art des Allgemeinen, wie der organische Körper das Allgemeine über seinen Gliedern oder etwa eine »Zimmereinrichtung« das Allgemeine über Tisch und Stuhl, Schrank und Spiegel. Und diese besondere All-

gemeinheit deckt sich mit der besonderen Objektivität, die die Gesellschaft für ihre Mitglieder als Subjekte besitzt. Das Individuum steht ihr nicht gegenüber wie der Natur, deren Objektivität die Gleichgültigkeit dagegen bedeutet, ob ein Subjekt an ihr geistigen Teil hat oder nicht, sie richtig oder falsch oder garnicht vorstellt; ihr Sein ist und ihre Gesetze gelten, unabhängig von der Bedeutung, die beides für ein Subjekt haben mag. Die Gesellschaft aber greift freilich auch über den Einzelnen hinweg, lebt ein eigenes gesetzliches Leben, steht ihm mit historischer und imperativischer Festigkeit gegenüber; allein dieses Gegenüber ist zugleich ein Darin, die harte Indifferenz gegen ihn ist zugleich ein Interesse, die soziale Objektivität bedarf, wenn nicht dieser bestimmten, so doch der individuellen Subjektivität überhaupt. Durch solche Bestimmungen wird die Gesellschaft zu einem mittleren Gebilde zwischen dem Subjekte und jeder absolut unpersönlichen Allgemeinheit und Objektivität. Nach dieser Richtung hin liegt etwa die folgende Beobachtung. Solange die Wirtschaft es noch nicht zu eigentlich objektiven Preisen gebracht hat, solange noch nicht die Kenntnis und Regulierung von Nachfrage, Angebot, Produktionskosten, Risikoprämien, Gewinn usw. zu der Vorstellung geführt hat, diese Ware sei eben so und so viel wert und müsse diesen und diesen festen Preis haben — so lange sind die unmittelbaren Eingriffe der Gesellschaft, ihrer Organe und Gesetze in die Handelsgeschäfte, in bezug auf Preis und Solidität des Handels, viel stärker und rigoroser. Preistaxen, Überwachung von Quantität und Qualität der Produktion, ja, in weiterem Sinne sogar Luxusgesetze und Konsumverpflichtungen, sind vielfach in dem Stadium der Wirtschaft eingetreten, wo die subjektive Freiheit des Handelsgeschäftes zu einer haltgewährenden Objektivität aufstrebte, ohne doch schon eine reine, abstrakte Sachlichkeit der Preisbestimmungen erreichen zu können; hier tritt die konkrete Allgemeinheit, die lebendige Objektivität der Gesellschaft ein, oft ungeschickt, hemmend, schematisch, aber immerhin eine transsubjektive Macht, die dem Einzelnen eine Norm gibt, bevor er diese aus der Struktur der Sache selbst und ihrer erkannten Gesetzlichkeit erhält. In noch viel breiterem Maſse findet auf dem intellektuellen Gebiet ebendieselbe formale Entwicklung statt: über die Unterordnung unter die Gesellschaft zur Unterordnung unter die Objektivität. Die ganze Geistesgeschichte zeigt, wie sehr der Intellekt des Einzelnen, bevor er sich dem Objekt unmittelbar gegenüberstellt, um von dessen Sachlichkeit

den Inhalt seiner Wahrheitsbegriffe zu empfangen, diese ausschließlich mit traditionellen, autoritären, »von Allen angenommenen« Vorstellungsweisen erfüllt. Halt und Norm des Geistes, der wissen will, ist zunächst nicht das Objekt, dessen unmittelbarer Beobachtung und Deutung er überhaupt nicht gewachsen ist, sondern die allgemeine Meinung über das Objekt; diese vermittelt ihm seine theoretischen Vorstellungen, vom blödesten Aberglauben bis zu den feinsten, die Unselbständigkeit des Aufnehmenden und die Unsachlichkeit des Inhaltes fast ganz verschleiernden Vorurteilen. Es ist, als ob der Mensch es nicht so leicht ertrüge, dem Objekt Auge in Auge gegenüberzustehen, weder der Härte seiner Gesetzlichkeit noch der Freiheit gewachsen wäre, die es der Person, im Unterschied gegen allen von Menschen kommenden Zwang, gibt. Die Beugung unter die Autorität der Vielen oder ihrer Vertreter, unter die tradierte Meinung, unter die sozial akzeptierte Ansicht ist ein Mittleres: sie ist immerhin modifizierbarer, als das Gesetz der Sache, die Vermittlung des Seelischen ist in ihr spürbar, sie überliefert sozusagen schon ein seelisches Verdauungsprodukt — und andrerseits gewährt sie eine Anlehnung, ein Abnehmen der Verantwortlichkeit, das die Entschädigung für den Mangel jener Selbständigkeit ist, die das reine, auf sich gestellte Verhältnis zwischen dem Ich und der Sache uns gewährt. Nicht weniger als der Begriff der Wahrheit findet der der Gerechtigkeit im objektiven Sinn sein vermittelndes, das Individuum zu diesem aufwärts führendes Stadium in den Verhaltungsweisen der Gesellschaft. Im Gebiete des Strafrechts wie in den sonstigen Regulierungen des Lebens ist die Korrelation von Schuld und Sühne, Verdienst und Lohn, Leistung und Gegenleistung offenbar zuerst Sache sozialer Zweckmäßigkeit oder sozialer Impulsivitäten. Vielleicht ist die Äquivalenz von Aktion und Reaktion, in der die Gerechtigkeit besteht, niemals eine aus diesen Elementen unmittelbar sich ergebende, analytische — sondern bedarf immer eines Dritten: eines Ideals, eines Zweckes, eines maßgebenden Zustandes, damit an ihm erst jene ihr Sich-Entsprechen synthetisch herstellten oder erwiesen. Dieses Dritte sind ursprünglich die Interessen und Formen des Gesamtlebens, das die Individuen, die Subjekte der Gerechtigkeitsverwirklichung, umgibt. Dieses Gesamtleben schafft die Maßstäbe und führt sie durch, an denen die an jenen Elementen in ihrer Isolierung nicht auffindbare Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ihres Verhältnisses hervortritt. Darüber und dadurch erst vermittelt, erhebt sich,

als die sachlich und historisch spätere Stufe, die innere, in der Gegenhaltung jener Elemente selbst auftauchende Notwendigkeit ihres »gerechten« Sich-Entsprechens. Die höhere Norm, die vielleicht auch in diesem Fall noch Gewicht und Gegengewicht ihren Maſsverhältnissen nach bestimmt, ist jetzt in die Elemente völlig hineingegangen, ist eine aus ihnen selbst herauswirkende Wertpotenz geworden. Die Gerechtigkeit erscheint jetzt als ein objektives, aus der inneren Bedeutung der Sünde und des Schmerzes, der Guttat und des Glückes, der Darbietung und der Erwiderung selbst heraus notwendiges Verhältnis; um seiner selbst willen soll es realisiert werden: fiat justitia, pereat mundus — während auf dem früheren Standpunkt grade die Erhaltung des mundus den Rechtsgrund der Gerechtigkeit ausmachte. Gleichviel welches der ideelle, hier nicht diskutierte Sinn der Gerechtigkeit ist — historisch und psychologisch ist das objektive Gesetz, in dem sie sich rein um ihrer selbst willen verkörpert, und das um seiner selbst willen Erfüllung fordert, eine spätere Entwicklungsstufe, der vorbereitend und vermittelnd die Gerechtigkeitsforderung der nur sozialen Objektivität vorangeht.

Endlich findet dieselbe Entwicklung innerhalb des Moralischen im engeren Sinne statt. Der zunächst gegebene Inhalt der Sittlichkeit ist altruistisch-sozialer Natur; nicht so, als hätte sie an und für sich ein davon unabhängiges Wesen, das diesen Inhalt nur aufnähme, sondern die Hingabe des Ich an ein Du (in der Einzahl oder Mehrzahl) erscheint als der Begriff des Sittlichen selbt, als seine Definition. Dem gegenüber stellen die philosophischen Sittenlehren, in denen sich ein schlechthin objektives Sollen von der Frage nach dem Ich und dem Du ablöst, die viel spätere Stufe dar. Wenn es für Plato darauf ankommt, daſs die Idee des Guten realisiert werde, für Kant, daſs das Prinzip der individuellen Handlung sich zum allgemeinen Gesetz eigne, für Nietzsche, daſs der Typus Mensch seine momentane Entwicklungsstufe überschreite — so mögen diese Normen gelegentlich auch das Füreinander der Subjekte decken; innerhalb der prinzipiellen Schicht kommt es jetzt aber nicht auf dieses, sondern auf die Realisierung eines objektiven Gesetzes an, das nicht nur die Subjektivität des Handelnden hinter sich läſst, sondern auch die Subjektivität der Wesen, auf die sich das Handeln eventuell bezieht. Denn von hier aus gesehen ist auch die Beziehung auf den gesellschaftlichen Komplex der Subjekte nur die zufällige Erfüllung einer viel allgemeineren Norm

und Verpflichtungsgrundes, die dem sozial und altruistisch gerichteten Handeln die Legitimation gewähren, aber auch verweigern können. Der ethische Gehorsam für die Forderungen des Du und der Gesellschaft ist, in der Entwicklung des Einzelnen wie der Gattung, die erste Lösung aus dem vorsittlichen Zustand, aus dem naiven Egoismus; auf dieser Stufe bleiben Unzählige stehen: prinzipiell aber ist sie Vorbereitung und Übergang für die Unterordnung unter ein objektiv ethisches Gesetz, das ebenso jenseits des Du wie des Ich steht und erst von sich aus die Interessen des einen oder des andern als sittliche Inhalte zuläſst. —

Was nun die zweite soziologische Frage gegenüber der Unterordnung unter ein unpersönlich-ideales Prinzip betrifft: wie dies auf das gegenseitige Verhältnis der gemeinsam Untergeordneten wirkt, so ist auch hier vor allem festzuhalten, daſs jener idealen Unterordnung vielfach eine reale vorausging. Häufig sehen wir eine Persönlichkeit oder Klasse ihre Überordnung im Namen eines idealen Prinzips ausüben, dem auch sie ihrerseits untergeordnet wären. So scheint denn logisch dieses letztere voranzugehen und die reale Herrschaftsorganisation unter den Menschen sich in Konsequenz dieser idealen Abhängigkeit zu entwickeln. Historisch indeſs ist der Weg in der Regel der umgekehrte: aus sehr realen persönlichen Machtverhältnissen heraus entstehen Über- und Unterordnungen, über welche allmählich, durch Vergeistigung der übergeordneten Macht oder durch Vergröſserung und Entpersonalisierung des ganzen Verhältnisses, eine ideale, objektive Macht hinauswächst, als deren nächster Vertreter dann der Übergeordnete nur noch seine Macht übt. Die Entwicklung der Stellung des pater familias bei den Ariern zeigt dies deutlich. Ursprünglich — so wird dieser Typus dargestellt — war die Macht desselben eine unumschränkte und durchaus subjektive, d. h. er lieſs sein momentanes Belieben, seinen persönlichen Vorteil über alle Anordnungen entscheiden. Allein diese Willkürmacht trat allmählich unter ein Gefühl von Verantwortlichkeit, die Einheit der Familiengruppe, etwa verkörpert in dem spiritus familiaris, wurde zu der idealen Potenz, der gegenüber sich auch der Herr des Ganzen als ein bloſs Ausführender, ein Gehorchender empfand. In diesem Sinne geschieht es, daſs Sitte und Gewohnheit, statt subjektiven Beliebens, seine Handlungen, seine Entscheidungen und Richtersprüche bestimmen, daſs er sich nicht mehr als unbedingter Herr des Familieneigentums benimmt,

sondern mehr als Verwalter desselben im Interesse des Ganzen, daſs seine Stellung mehr den Charakter eines Amtes als den eines unumschränkten Rechtes trägt. So wird das Verhältnis zwischen Über- und Untergeordneten auf eine ganz neue Basis gestellt: während im ersten Stadium die letzteren sozusagen nur eine persönliche Kompetenz der ersteren bildeten, ist jetzt die objektive Idee der Familie geschaffen, die über allen Einzelnen steht, und der der führende Patriarch ebenso untergeordnet ist, wie jedes andere Mitglied, dem jener nun bloſs noch im Namen der idealen Einheit zu befehlen hat. Hier kommt der äuſserst wichtige Formtypus auf: daſs der Befehlende sich selbst dem Gesetze unterordnet, das er gegeben hat. Sein Wille erhält in dem Augenblick, in dem er Gesetz wird, objektiven Charakter und löst sich damit von seinem subjektiv-personalen Ursprung. Sobald der Herr das Gesetz als Gesetz gibt, dokumentiert er sich insoweit als das Organ einer ideellen Notwendigkeit, er offenbart damit nur eine Norm, die aus ihrem inneren Sinn und dem der Situation heraus schlechthin gilt, ob er sie nun tatsächlich gibt oder nicht. Ja, wenn statt dieser dunkler oder deutlicher vorgestellten Legitimation, der Wille des Herrschers wirklich aus sich allein heraus zum Gesetz wird, so kann er es garnicht vermeiden, damit aus der Sphäre der Subjektivität herauszutreten; er trägt dann jene überpersönliche Legitimation sozusagen a priori in sich. Dadurch bringt es die innere Form des Gesetzes mit sich, daſs der Gesetzgeber, indem er es gibt, sich als Person ihm ebenso unterordnet wie alle anderen Personen. So ist in den Privilegien mittelalterlicher flandrischer Städte ausdrücklich ausgesprochen, die Schöffen sollten jedermann gerechtes Gericht gewähren, auch gegen den Grafen selbst, *der das Privileg erteilt*, und ein so souveräner Herrscher wie der groſse Kurfürst führt, ohne die ständische Bewilligung nachzusuchen, eine Kopfsteuer ein — dann aber läſst er nicht nur seinen Hof sie bezahlen, sondern entrichtet sie selbst!

Für das Aufwachsen einer objektiven Übermacht, der der ursprünglich und auch weiterhin Befehlende sich gemeinsam mit den *ihm* Untergeordneten unterzuordnen hat, bietet die neuste Zeit ein jenem familiengeschichtlichen formal verwandtes Beispiel, insoweit ihre Produktionsweise die objektiven und technischen Elemente über die personalen dominieren läſst. Vielerlei Über- und Unterordnungen, die früher persönlichen Charakter trugen, so daſs also in dem frag-

lichen Verhältnis der eine schlechthin der Über-, der andere der Untergeordnete war, haben sich jetzt so geändert, dafs beide gleichmäfsig einem objektiven Zweck untertan sind, und erst innerhalb dieses gemeinsamen Verhältnisses zu dem höheren Prinzip die Unterordnung des einen unter den andern als technische Notwendigkeit fortbesteht. Solange das Lohnarbeitsverhältnis als ein Mietsvertrag angesehen wird, — der arbeitende Mensch wird gemietet — solange enthält es wesentlich ein Moment der Unterordnung des Arbeiters unter den Unternehmer. Dies Moment wird aber ausgeschaltet, sobald man den Arbeitsvertrag nicht als Miete der Person, sondern als Kauf der Ware Arbeit ansieht. Dann ist die Unterordnung, die er vom Arbeiter verlangt, — so hat man dies ausgedrückt — nur die »unter den kooperativen Prozefs, die für den Unternehmer, sobald er nur irgend eine Tätigkeit vollzieht, ebenso notwendig ist, wie für den Arbeiter«. Dieser ist nun nicht mehr als Person untertänig, sondern nur als Diener eines objektiven wirtschaftlichen Verfahrens, innerhalb dessen das Element, das ihm als Unternehmer oder Leiter übergeordnet ist, garnicht mehr als personales, sondern nur als sachlich erforderliches wirkt.

Das gewachsene Selbstgefühl des modernen Arbeiters mufs zum Teil mit diesem Grunde zusammenhängen, der seinen rein soziologischen Charakter auch darin zeigt, dafs er auf das materielle Wohl des Arbeiters häufig ganz ohne Einflufs bleibt. Indem dieser nur noch eine quantitativ umschriebene Leistung verkauft, — mag sie kleiner oder gröfser sein, als die früher in der Personalform von ihm erforderte — befreit er sich als Mensch aus dem Unterordnungsverhältnis, dem er jetzt nur noch als Faktor des Produktionsprozesses, insofern also dem Leiter der Produktion koordiniert, angehört. Diese technische Sachlichkeit hat ihr Symbol in der rechtlichen des Kontraktverhältnisses: ist der Kontrakt einmal geschlossen, so steht er als objektive Norm über b e i d e n Parteien. Im Mittelalter bezeichnet dies den Wendepunkt des Gesellenverhältnisses, das ursprünglich volle persönliche Untertänigkeit dem Meister gegenüber bedeutet: der Geselle hiefs allgemein Knecht. Der Zusammenschlufs der Gesellen zu einem besonderen Stande zentriert um den Versuch, dies personale Dienstverhältnis in ein Kontraktverhältnis umzugestalten. Höchst bezeichnend tritt, sobald die Organisation der Knechte gelungen ist, für sie der Name Geselle auf. Die Kontraktform, welches auch ihr materieller

Inhalt sei, hat die relative Nebenordnung statt der absoluten Unterordnung zum Korrelat. Sie verstärkt ihre Objektivität noch weiter, wenn der Kontrakt, statt zwischen Einzelpersonen ausgemacht zu sein, in Kollektivbestimmungen zwischen einer Gruppe von Arbeitern auf der einen Seite und einer Gruppe von Arbeitgebern auf der anderen besteht, wie es besonders durch die englischen Gewerkvereine ausgebildet ist. Die Gewerkvereine und die Unternehmerverbände in gewissen weit vorgeschrittenen Industrien schliefsen Verträge über Lohnsatz, Arbeitszeit, Überstunden, Feiertage usw., denen sich kein zwischen Individuen dieser Kategorien geschlossener Vertrag entziehen darf. Hierdurch wird ersichtlich die Unpersönlichkeit des Arbeitsverhältnisses aufserordentlich gesteigert, seine Objektivität findet an der überindividuellen Kollektivität ihren angemessenen Träger und Ausdruck. Endlich wird dieser Charakter noch besonders garantiert, wenn die Arbeitsverträge auf möglichst kurze Zeit geschlossen werden. Die englischen Gewerkvereine haben darauf immer gedrungen, trotz der daraus hervorgehenden gröfseren Unsicherheit der Beschäftigung. Durch das Recht, seine Arbeitsstätte zu verlassen, so hat man dies expliziert, unterscheide sich der Arbeiter vom Sklaven; wenn er aber dies Recht für lange Zeit aufgibt, so ist er für deren ganze Ausdehnung allen Bedingungen unterworfen, die ihm der Unternehmer mit Ausnahme der ausdrücklich stipulierten auferlegt, und hat den Schutz eingebüfst, den ihm jenes Recht der Aufhebung des Verhältnisses gewährt. Statt der Breite der Bindung, mit der früher die Gesamtpersönlichkeit gefesselt war, tritt bei sehr langer Kontraktdauer die Länge der Bindung ein. Was bei kurzen Kontrakten die Objektivität entschiedener wahrt, ist nichts Positives, sondern nur dies: zu verhindern, dafs das objektiv festgelegte Leistungsverhältnis in ein durch subjektive Willkür bestimmtes übergehe, wogegen es bei langen Kontrakten keinen hinreichenden Schutz gibt. — Dafs innerhalb des Dienstbotenverhältnisses, wie es wenigstens in Mitteleuropa zur Zeit im wesentlichen besteht, sozusagen noch der ganze Mensch in die Unterordnung eintritt, und diese noch nicht zu der Objektivität einer sachlich fest umschriebenen Leistung entwickelt ist — darauf beruhen die hauptsächlichen Unzuträglichkeiten dieser Einrichtung. Tatsächlich nähert sie sich jener vollkommeneren Form, wo sie durch die Dienstleistungen von Personen abgelöst wird, die nur bestimmte sachliche Funktionen innerhalb des Hauses zu leisten haben und in-

sofern der »Hausfrau« koordiniert sind, während das frühere bzw. jetzige Verhältnis sie als ganze Persönlichkeiten engagiert und sie, wie der Begriff des »Mädchens für alles« am deutlichsten zeigt, zu »ungemessenen Diensten« verpflichtet; eben durch diesen Mangel sachlicher Bestimmtheit werden sie der Hausfrau als Person untertänig. Bei entschiedener patriarchalischen Zuständen galt, den jetzigen gegenüber, das »Haus« als ein objektiver Selbstzweck und -wert, zu dem die Hausfrau und die Dienstboten zusammenwirkten. Dies ergibt, selbst bei völliger persönlicher Unterordnung, eine gewisse Koordination, getragen durch das Interesse, das gerade der fester und dauernd an das Haus gebundene Dienstbote für dieses zu empfinden pflegt. Das »Du« dem Dientboten gegenüber drückte einerseits seine Subordination als Person aus, näherte ihn aber doch den Kindern des Hauses und fügte ihn so enger in dessen Organisation ein. So gilt dies Gehorsamsverhältnis eigentümlicherweise gerade an den Gegenpolen seiner Entwicklung in irgend einem Maſse einer objektiven Idee: bei der vollen patriarchalischen Subordination, wo das Haus sozusagen noch einen absoluten Wert hat, dem die Arbeit der Hausfrau ebenso, wenn auch an höherer Stelle, dient, wie die des Dienstboten; und dann bei vollkommener Differenzierung, wo Leistung und Gegenleistung objektiv vorbestimmt sind und das persönliche Attachement, das das Korrelat des grenzunbestimmten Unterordnungsquantums ist, nicht in Frage kommt. Die heutige Stellung des Dienstboten als Hausgenossen, insbesondere in den Groſsstädten, hat die eine Objektivität verloren, aber die andere noch nicht gewonnen, die Gesamtpersönlichkeit ist nicht mehr für die objektive Idee des »Hauses« innerlich engagiert, ohne sich doch, nach der ganzen Art der verlangten Leistung, aus dieser wirklich zurückziehen zu können. — Zuletzt mag diesen Formentypus das Verhältnis zwischen Offizieren und gemeinen Soldaten exemplifizieren. Hier ist die Spannung zwischen der Subordination innerhalb des Gruppenorganismus und der Koordination, die sich durch den gemeinsamen Dienst unter der Idee der Vaterlandsverteidigung ergibt, die denkbar weiteste; und begreiflicherweise offenbart sich diese Weite am bemerklichsten im Felde, wo einerseits die Disziplin die unbarmherzigste ist, andrerseits aber das kameradschaftliche Verhältnis zwischen Offizieren und Gemeinen teils durch einzelne Situationen, teils durch die Gesamtstimmung gefördert wird. Im Frieden, wo das Militär in die Position des nicht zu seinem Zweck

gelangenden Mittels gebannt bleibt, wächst unvermeidlich seine technische Struktur zum psychologischen Endzweck aus, so dafs die Über- und Unterordnung, auf der diese Technik der Organisation beruht, im Vordergrund des Bewufstseins steht, und jene eigentümliche soziologische Kreuzung mit der Koordination durch gemeinsame Unterordnung unter eine objektive Idee erst erfährt, wenn die geänderte Situation diese Idee als den eigentlichen Zweck des Militärs ins Bewufstsein ruft.

Solche Doppelrollen des Individuums: dafs es innerhalb der Organisation seines speziellen Lebensinhaltes eine über- oder untergeordnete Stellung einnimmt; dafs diese Organisation als ganze aber unter einer beherrschenden Idee steht, die jedem ihrer Mitglieder eine gleiche oder nahezu gleiche Position gegenüber allen aufserhalb Stehenden verschafft — diese Doppelrollen lassen die rein formale, soziologische Lage zum Träger eigentümlich gemischter Lebensgefühle werden. Der Angestellte eines grofsen Geschäfts mag in diesem eine leitende Stellung haben, die er die Untergebenen überlegen und herrisch fühlen läfst; sobald er aber dem Publikum gegenübersteht und deshalb unter der Idee des Geschäfts als ganzen handelt, wird er sich dienstbeflissen und devot benehmen. Umgekehrt verwachsen diese Elemente in dem häufigen Hochmut der Subalternen, der Diener in vornehmen Häusern, der Zugehörigen eximierter geistiger oder gesellschaftlicher Kreise, die in diesen grade nur noch an der Peripherie stehen, um so energischer aber allen Draufsenstehenden gegenüber die Würde des ganzen Kreises und seiner Idee repräsentieren — denn die feste innerlich-äufserliche Position, die ihnen durch die Art ihrer positiven Beziehung zu dem Kreise nur mangelhaft gewährt ist, suchen sie auf dem negativen Wege des Unterschiedes gegen andere zu gewinnen. Die gröfste formale Vielfältigkeit dieses Typus bietet vielleicht die katholische Hierarchie. Indem ein blinder, widerspruchsloser Gehorsam jedes Glied bindet, steht doch auch das niedrigste jedem Laien gegenüber in der absoluten Höhe, in die sich die Idee des Ewigen über alles Zeitliche hebt — und zugleich bekennt sich ihr höchstes Glied als »der Knecht der Knechte«; der Mönch, der innerhalb seines Ordens unumschränkter Machthaber sein mag, kleidet sich jedem Bettler gegenüber in die tiefste Demut und Unterwürfigkeit; aber der niedrigste Ordensbruder ist dem irdischen Fürsten mit aller Unbedingtheit kirchlicher Autorität überlegen.

Neben diesem Querschnitt durch die Erscheinungen der Über- und Unterordnung, der sie von der Frage aus: ob Einer oder Viele, ob Personen oder objektive Gebilde die Herrschaft tragen, zusammenordnet, läſst sich ein andrer ziehen, der die Maſse der Herrschaft, besonders in ihrer Korrelation zur Freiheit, und deren Bedingungen unter den soziologischen Gesichtswinkel rückt. In diese Linie werden sich die noch folgenden Untersuchungen einstellen.

Wo in einer Gruppe vielfache und energische Über- und Unterordnungen bestehen, — sei es als einheitlicher hierarchischer Aufbau, sei es als eine Mannigfaltigkeit nebeneinander bestehender Herrschaftsverhältnisse — wird die Gruppe als ganze ihren Charakter wesentlich der Unterordnung entlehnen, wie es besonders klar in bureaukratisch regierten Staaten hervortritt. Denn die Schichten dehnen sich nach unten zu in rascher Proportion aus. Wo also Über- und Unterordnung überhaupt im Vordergrunde des formal soziologischen Bewuſstseins steht, wird die quantitativ überwiegende Seite dieser Korrelation, die der Unterordnung, die Gesamtheit des Bildes färben. Auf ganz besondere Kombinationen hin kann allerdings auch der Eindruck und das Gefühl einer allgemeinen Überordnung einer Gruppe entstehen. Der Stolz und die Arbeitsverachtung der Spanier entsprang daraus, daſs sie lange Zeit die unterworfenen Mauren zu ihren Arbeitern hatten; als sie diese und die Juden später vernichtet oder ausgetrieben hatten, blieb ihnen nun freilich noch das Air der Übergeordneten, während gar kein Untergeordneter mehr da war, der das Korrelat dazu bildete. Zur Zeit ihres höchsten Glanzes wurde es unter den Spaniern direkt ausgesprochen, daſs sie als Nation in der Welt die Stelle einnehmen wollten, die im einzelnen Staate die Edelleute, Offiziere und Beamten einnehmen. Etwas Ähnliches, nur auf soliderer Grundlage, war schon in der spartanischen Kriegerdemokratie aufgetreten. Denn, indem sie die benachbarten Stämme unterwarf, sie aber nicht versklavte, sondern ihnen ihr Land lieſs und sie nur als Hörige behandelte, wuchsen diese zu einer niederen Schicht zusammen, der gegenüber die Gesamtheit der Vollbürger einen Herrenstand bildete — so sehr sie unter sich demokratisch verfuhren. Dies war nicht eine einfache Aristokratie, die von vornherein mit den rechtloseren Elementen zusammen eine Gruppeneinheit ausgemacht hätte. Sondern es war tatsächlich der ganze ursprüngliche Staat, der, im status quo verharrend, durch den Unterbau jener Schicht die Totalität seiner

Mitglieder sozusagen zu einem Adel machte. Auch in speziellerer Hinsicht wiederholten die Spartaner dies Prinzip der allgemeinen Überordnung: das spartanische Heer war so abgestuft, dafs es zum grofsen Teil aus Befehlshabern bestand.

Hier tritt der eigentümliche soziologische Formtypus auf: dafs Bestimmungen eines Elementes, die nur in dessen Beziehung zu einem andern entstehen konnten und an dieser ihren Inhalt und Sinn besitzen, dennoch zu selbstständigen, von aller Wechselwirkung unabhängigen Qualitäten jenes Elementes werden. Dafs man der Herrschende ist, setzt ein Objekt der Beherrschung voraus; allein die seelische Wirklichkeit kann diese begriffliche Notwendigkeit bis zu einem gewissen Grad umgehen. Das eine, innere, Motiv dazu deutet schon Plato an. Zwischen den nach Umfang und Inhalt unendlich verschiedenen Gebieten von Herrschaft sei in Hinsicht der Herrschaft als solcher, als Funktion, kein Unterschied: es sei ein und dieselbe Fähigkeit, zu befehlen, die der πολιτικός wie der βασιλεύς, der δεσπότης wie der οἰκονόμος besitzen müsste. Darum ist für ihn der eigentliche πολιτικός nicht notwendig der Ausüber der höchsten Staatsgewalt, sondern derjenige, der die »Befehlswissenschaft« besitzt — gleichviel ob er etwas zu befehlen hat oder nicht. Hier wird also auf den subjektiven Grund des Herrschaftsverhältnisses zurückgegangen, der sich nicht erst in der realen Korrelation eines Herrschaftsverhältnisses erzeugt, sondern unabhängig von dessen Existenz besteht. Der »geborene König« bedarf sozusagen keines Landes, er ist König, er braucht es nicht zu werden. Wenn die Spartaner unter sich keinen Adel ausbildeten, aber sich dennoch adlig fühlten, die Spanier das Bewufstsein der Herren hatten, auch als sie keine Diener mehr besafsen — so hat dies jenen tieferen Sinn: dafs die Wechselwirkung des Herrschaftsverhältnisses der soziologische Ausdruck oder die Aktualisierung innerer, im Subjekt beschlossener Qualitäten ist; wer diese zu eigen hat, ist δυνάμει Herrscher, aus dem zweiseitigen Verhältnis ist sozusagen die eine Seite ausgefallen, und es besteht nur in ideeller Form, ohne dafs die andre darum die ihr von innen her in dem Verhältnis zukommende Bedeutung verlöre. Indem dies nun bei sämtlichen Mitgliedern einer gröfseren Gruppe stattfindet, drückt es sich darin aus, dafs sie sich überhaupt nur als untereinander »Gleiche« bezeichnen, ohne in ihrer Benennung besonders hervorzuheben, in Bezug worauf sie gleich sind. Die stimmfähigen Vollbürger Spartas hiefsen die ὅμοιοι schlechthin.

Der Aristokratismus ihrer politischen und ökonomischen Stellung den andern Ständen gegenüber ist völlig selbstverständlich, so dafs sie als Bezeichnung für sich nur ihr formales Verhältnis zueinander verwenden und das zu den andern Ständen, das doch eigentlich den Inhalt einer Standesbezeichnung ausmachen mufste, garnicht erwähnen. Ein ähnliches Gefühl liegt überall zu Grunde, wo die Aristokratie sich als die Pairs bezeichnet. Sie existieren sozusagen nur für einander, die andern gehen sie nicht einmal soviel an, um in der Kollektivbezeichnung ihre Überlegenheit über diese zum Ausdruck zu bringen — um derentwillen es doch überhaupt nur einer derartigen Bezeichnung bedarf[1]).

---

[1]) Dies ist nur ein Beispiel für ein allgemeines soziologisches Vorkommnis. Eine Anzahl von Elementen haben die gleiche Relation zu einer bestimmten Bedingung, welch letztere dem gerade fraglichen Gruppeninteresse Inhalt und Bedeutung gibt. Nun kommt es vor, dafs dieser entscheidende Punkt, auf den die Elemente konvergieren, aus der Bezeichnung, ja vielleicht aus dem Bewufstsein entschwindet, und nur die Tatsache der Gleichheit der Elemente — so sehr sie ausschliefslich in bezug auf jenen Punkt stattfindet — Hervorhebung findet. So hat sich nicht nur, wie erwähnt, der Adel oft als die Pairs bezeichnet; sondern mit demselben Namen benannten viele französische Städte im 12. und 13. Jahrhundert ihre Geschworenen und Schöffen. Als die »Gesellschaft für ethische Kultur« in Berlin begründet werden sollte, erschien darüber eine Broschüre unter dem Titel: »Vorbereitende Mitteilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer und Frauen«. Mit keinem Worte war ausgesprochen, in bezug worauf eigentlich die Gleichheit der Gesinnung bestand. In der spanischen Kammer bildete sich, ungefähr 1905, eine Partei, die sich schlechthin als die »Partei der Solidarischen« bezeichnete. Eine Parteigruppe der Münchener Künstlergenossenschaft in den neunziger Jahren nannte sich »die Gruppe der Kollegen«, ohne diesem ganz offiziell gebrauchten Titel hinzuzufügen, was denn den Inhalt der Kollegialität ausmachte, und diese Vereinigung von einer Kollegenvereinigung unter Schullehrern oder Schauspielern, Agenten oder Redakteuren unterschied. Diese unscheinbaren Vorkommnisse enthalten die soziologisch höchst markante Tatsache, dafs die formale Relation gewisser Individuen Herr über den Inhalt und Zweck dieser Relation werden kann; denn dies könnte nicht in all jenen Benennungen geschehen, wenn diese nicht die Richtung des soziologischen Bewufstseins irgendwie verrieten. Dafs die Elemente einer Gruppe gleichberechtigt, dafs sie gleichgesinnt, dafs sie Kollegen sind, hat gegenüber der Materie, die sich in diese soziologischen Formen kleidet und in Hinsicht auf die die letzteren überhaupt erst einen Sinn haben, eine aufserordentliche Wichtigkeit gewonnen. Und das praktische Verhalten, so sehr es durch die aus der Titulatur ausgeschaltete Materie bestimmt wird, zeigt sich doch, bei genauerem Hinsehen auf solche Gruppierungen, unzählige Male durch die Berücksichtigung und die Wirksamkeit jener reinen Relationsarten und formalen Strukturen mitbestimmt.

Die andre Art, den Begriff der Überordnung ohne das logisch erforderte Korrelat der entsprechenden Unterordnung zu realisieren, liegt in der Übertragung von Formen, die sich innerhalb eines grofsen Kreises gebildet haben, auf einen kleinen, dessen Verhältnisse sie von sich aus nicht rechtfertigen. Bestimmte Stellungen in einem ausgedehnten Kreise schliefsen eine Macht, ein Überordnungsquantum, eine Bedeutung in sich, die sie verlieren, sobald sie, ohne ihre Form zu wechseln, in einem kleineren wiederholt werden. Dennoch bringen sie auch in diesen den Ton von Superiorität und Befehlshabertum mit sich, den sie dort besafsen, und der sozusagen zu einer substanziellen, von der Relation, die sie trug, unabhängigen Bestimmung solcher Stellung geworden ist. Das Vermittelnde ist hier oft ein »Titel«, dem enge Verhältnisse kaum eine Spur der Machtbedeutung lassen, deren Aplomb ihm aber von seinem Ursprung in einer weiten Gruppe her noch geblieben ist. Die holländischen Rederykers, eine Art Meistersinger im 15. Jahrhundert, hatten in jeder ihrer vielen Gruppen Könige, Prinzen, Archidiakone usw. Ich erinnere an die »Offiziere« der Heilsarmee, an die »Hochgrade« der Freimaurerei: ein Freimaurerkapitel in Frankreich erklärte, 1756, seine Mitglieder für »souveräne und geborene Fürsten des gesamten Ordens«, ein andrer, wenig späterer, nannte sich Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident. Es ist natürlich nicht nur die rein extensiv-numerische Gröfse der Gruppen, deren Wandlungen die Transposition einer ursprünglich übergeordneten Stellung in Verhältnisse bewirken, die die logisch erforderte Unterordnung von ihr lösen und ihr trotzdem das Cachet der Überordnung lassen. Kontraktionen des Gruppenlebens im Sinne der Intensität können dies ebenso bedingen. Was die ganze hellenische Existenz während der Kaiserzeit zerstörte, war die Beschränktheit ihrer Bedeutungssphäre, die Entleerung von allem tieferen oder ausgreifenden Inhalt — während ein Gefühl, noch irgend eine Superiorität bewahren zu können oder zu müssen, ein Ehrgeiz, der seine Ideale von der grofsen Vergangenheit zu Lehen trug, diese Vergangenheit überlebt hatte. Damit entstand jene leere Ambition, die schliefslich dem Sieger in den Festspielen, dem Beamten einer bedeutungslosen Kommune, dem Inhaber eines Ehrensitzes oder einer Anerkennung durch Statuensetzung, dem Redner, der mangels jedes politischen Einflusses nur noch für seine Wortkünste von einem Publikum von Tagedieben bejubelt wurde — die Ambition entstand, die allen diesen ein

Gefühl von Bedeutung und Prärogative ohne jede reale Superiorität suggerierte. Die Höhe über dem Durchschnittsniveau, in welche sich die sozialen Bevorzugungen und Vorrechte dieser Schicht von Personen erhoben, hätte die damalige griechische Gesellschaft aus ihrer realen Struktur heraus garnicht aufbringen können. Der ehemaligen Bedeutung vom Gemeinwesen entstammend, die überhaupt derartigen Superioritäten ein Fundament gab, waren sie nun, ohne ihre Dimensionen zu ändern, in viel kleinere Proportionen eingesetzt und ermöglichten gerade wegen ihrer Inhaltlosigkeit eine allgemeine Sucht nach sozialen Höhelagen, denen das Korrelat nach unten fehlte. Und es wirkt hier, gewissermaſsen rückläufig, ein merkwürdiger, in menschliches Tun vielfach verflochtener Zug mit, den die primitive, »sympathische Zauberei« in groſser Reinheit zeigt: man glaubt, Erscheinungen, die auſserhalb der menschlichen Machtsphäre liegen, dadurch hervorrufen zu können, daſs man sie in geringeren Maſsen selbst hervorbringt. So ist bei vielerlei Völkern das Ausgieſsen von Wasser ein starker Regenzauber. Die Macht des Allgemeinbegriffes ist allenthalben so weitgreifend, daſs man mit irgend einer minimalen oder einseitigen Realisierung seiner ihn überhaupt, also auch seine Wirklichkeit auf viel höheren Stufen der Extensität und Intensität, gewonnen zu haben meint. Eine Erscheinung der »Autorität« zeigt den uns hier interessierenden Typus dieses Verhaltens in einer besonderen Modifikation. Das innere Übergewicht, das jemand auf Grund einer einseitigen Leistung oder Qualität gewonnen hat, verhilft ihm sehr oft zur »Autorität« in Fragen und Angelegenheiten und nach Seiten hin, die mit jenem wirklich bewährten Vorzug seiner garnichts zu tun haben. Auch hier also wird die partiell bestehende und gerechtfertigte »Überordnung« auf ein Gesamtverhältnis übertragen, auf dem es ihr an dem Korrelat eines wirklich »beherrschten« Gebietes fehlt. Nur wie in eine andre Dimension ist hier die paradoxe Erscheinung der absolut gewordenen Überordnungsschicht übergegangen, für die das logisch erforderte Unterordnungsquantum mangelt, die dieses gleichsam aufgesogen hat oder es nur ideell besitzt.

Ich ging davon aus, daſs eine Gruppe als Ganzes den Charakter der Unterordnung tragen kann, ohne daſs das eigentlich entsprechende Maſs von Überordnung in ihr praktisch und faſsbar bestände; das Gegenstück bilden die hier behandelten Fälle, in denen eine Überordnung wie eine absolute Qualität zu bestehen scheint, die auf keinem

korrespondierenden Unterordnungsmaſse beruht. Allein dies ist eine seltene Form; als der Gegensatz der ersteren erscheint vielmehr im allgemeinen die Freiheit aller. Sieht man indeſs näher zu, so zeigt die Befreiung von Unterordnung sich fast immer zugleich als der Gewinn irgend einer Herrschaft — sei es den bisher Übergeordneten gegenüber, sei es einer neugebildeten, jetzt zu definitiver Unterordnung bestimmten Schicht. So bemerkt der gröſste englische Verfassungshistoriker über den Quarrel of Puritanism einmal: Like every other struggle for liberty it ended in being a struggle for supremacy. Dies allgemeine Schema nun verwirklicht sich natürlich nicht oft in ganz reiner Art, vielmehr meistens als eine Tendenz unter vielen gleichzeitig wirkenden, in fragmentarischen, abgelenkten, modifizierten Formen, aus denen dennoch jener Grundwille: der Freiheit die Überordnung zu substituieren, immer herauserkennbar ist, und deren wesentlichen Typen ich mich jetzt zuwende.

Für den griechischen Bürger waren beide Werte auf dem politischen Gebiet überhaupt nicht scharf zu trennen. Es fehlte ihm die individuelle Rechtssphäre, die ihn vor den Ansprüchen und der Willkür auch der Allgemeinheit geschützt und ihm eine wirklich unabhängige Existenz, die konstitutionelle Freiheit auch gegenüber dem Staate, gewährleistet hätte. Darum gab es Freiheit eigentlich nur in einer Form: als Anteil an der Staatsherrschaft selbst. Dies entspricht im soziologischen Typus genau den kommunistischen Bewegungen des Altertums, in denen es auch nicht auf Abschaffung des Privateigentums, sondern auf gröſseren Anteil an ihm seitens der Enterbten abgesehen war. Und endlich, auf der niedrigsten Stufe, auf der vom Gewinn einer Superiorität nicht die Rede sein kann, wiederholt sich doch diese prinzipielle Form des Verhaltens: die griechischen Sklavenaufstände gehen kaum je auf die Sprengung der Sklavenfesseln überhaupt, sondern auf einen geringeren, erträglicheren Druck dieser, sie entspringen mehr der Empörung gegen den individuellen Miſsbrauch der Institution, als dem Verlangen ihrer grundsätzlichen Abschaffung. Es ist ein typischer Unterschied, ob der Schutz vor Gefahren, die Abstellung von Miſsständen, der Gewinn ersehnter Werte durch Abschaffung der soziologischen Form, die der Träger all jener Negativitäten war, oder noch innerhalb dieser bewahrten Form erreicht werden soll. Wo auf Über- und Unterordnung gebaute Gesamtverhältnisse sehr fest sind, wird die Befreiung der

Untergeordneten oft garnicht die generelle Freiheit bedeuten, die eine Änderung der Sozialform von Grund aus voraussetzte, sondern nur ein Aufsteigen jener in die Schicht der Herrschenden; zu welchen praktischen Widersprüchen der hierin enthaltene logische führt, ist nachher zu beleuchten. Der Erfolg der französischen Revolution für den dritten Stand — scheinbar seine bloſse Befreiung von den Privilegien der Privilegierten — bedeutete den Gewinn der Überordnung in den beiden oben angeführten Bedeutungen; er machte durch seine ökonomischen Machtmittel die bisher höheren Stände von sich abhängig, dann aber war dies und seine ganze Emanzipation nur dadurch inhalt- und folgenreich, daſs ein vierter Stand da war bzw. sich in dem gleichen Prozeſs bildete, den der dritte ausbeuten, über den er sich erheben konnte. Deshalb kann man keineswegs die einfache Analogie ziehen, daſs der vierte Stand heute tun wollte, was damals der dritte getan hätte. Dies ist ein Punkt, an dem die Freiheit ihre Beziehung zur Gleichheit, freilich auch das notwendige Auseinanderbrechen dieser Beziehung zeigt. Wenn allgemeine Freiheit herrscht, so besteht insoweit auch allgemeine Gleichheit; denn mit jener ist nur das Negative gesetzt, daſs keinerlei Herrschaft besteht — eine Bestimmung, die eben ihrer Negativität wegen den sonst differenziertesten Elementen gemeinsam sein kann. Die Gleichheit aber, die so als die erste Folge oder Akzidenz der Freiheit auftritt, ist in Wirklichkeit nur der Durchgangspunkt, den die Pleonexie der Menschen passieren muſs, sobald sie die unterdrückten Massen ergreift. Niemand begnügt sich, typischerweise, mit der Stellung, die er seinen Mitgeschöpfen gegenüber einnimmt, sondern jeder will eine in irgend einem Sinne günstigere erobern. Wenn nun die zu kurz gekommene Majorität den Wunsch nach erhöhter Lebenshaltung empfindet, so wird der nächstliegende Ausdruck dafür sein, daſs sie dasselbe haben und sein will, wie die oberen Zehntausend. Die Gleichheit mit den Höheren ist der erste sich darbietende Inhalt, mit dem sich der Trieb eigner Erhöhung erfüllt, wie es sich in jedem beliebigen engern Kreise zeigt, mag es eine Schulklasse, ein Kaufmannsstand, eine Beamtenhierarchie sein. Das gehört zu den Gründen der Tatsache, daſs der Groll des Proletariers sich meistens nicht gegen die höchsten Stände, sondern gegen den Bourgeois wendet; denn diesen sieht er unmittelbar über sich, er bezeichnet für ihn diejenige Stufe der Glücksleiter, die er zunächst zu ersteigen hat, und auf die sich deshalb für den Augenblick

sein Bewuſstsein und sein Wunsch nach Erhöhung konzentriert. Der Niedere will zunächst dem Höheren gleich sein; ist er ihm aber gleich, so zeigt tausendfache Erfahrung, daſs dieser Zustand, früher der Inbegriff seines Strebens, nichts weiter als der Ausgangspunkt eines weiteren ist, nur die erste Station des ins Unendliche gehenden Weges zur begünstigtsten Stellung. Überall, wo man die Gleichmachung zu verwirklichen suchte, hat sich von diesem neuen Boden aus das Streben des Einzelnen, die andern zu überflügeln, in jeder möglichen Weise geltend gemacht. Das Gleichsein, das die Freiheit logisch mit sich führt, solange sie in ihrem reinen und negativen Sinn als Nicht-Beherrschtwerden gilt, ist keineswegs ihr definitives Absehen — so oft auch die Neigung des Menschen, die nächst erforderliche oder erreichbare Stufe seiner Willensreihen für die abschlieſsend befriedigende zu halten, ihm dies vorgespiegelt hat. Ja, die naive Unklarheit verlegt die Superiorität, zu der die Freiheit, über das Stadium der Gleichheit hinweg, drängt, schon unmittelbar in dieses hinein; denn, ob wirklich getan oder nicht, von typischer Wahrheit jedenfalls ist die Äuſserung einer Kohlenträgerin zu einer reichgekleideten Dame im Jahre 1848: »Ja, Madame, jetzt wird alles gleich werden: ich werde in Seide gehen, und Sie werden Kohlen tragen.« Dies ist der unvermeidliche Erfolg des bereits früher Erwähnten: daſs man die Freiheit doch nicht nur haben, sondern sie auch zu etwas benutzen will. So pflegt die »Freiheit der Kirche« keineswegs bloſs in der Befreiung von übergeordneten irdischen Mächten, sondern eben damit in einer Beherrschung derselben zu bestehen: die Lehrfreiheit der Kirche z. B. bedeutet, daſs der Staat Bürger erhält, die von ihr imprägniert sind und unter ihrer Suggestion stehen, wodurch er dann oft genug unter ihre Herrschaft geraten ist. Über die Klassenprivilegien des Mittelalters ist gesagt worden, daſs sie oft ein Mittel waren, bei einem auf alle wirkenden tyrannischen Druck die Freiheit aller, auch der Nicht-Privilegierten, gewinnen zu helfen. Ist dies aber erreicht, so wirkt nun das Weiterbestehen des Privilegs in einem Sinne, der die Freiheit aller wieder beeinträchtigt. Die Freiheit der Privilegierten erzeugt einen Zustand, dessen innere Struktur zwar die Freiheit aller als seine Folge oder Bedingung mit sich bringt; aber diese Freiheit trägt latent in sich die Bevorzugung jener Elemente, von der sie ausgegangen ist, und die im Laufe der Zeit, unter der jetzt gewonnenen Bewegungsfreiheit, wieder aktuell wird, d. h. die Freiheit aller übrigen wieder herabdrückt.

Diese Ergänzung der Freiheit durch die Herrschaft gewinnt eine besondere Form da, wo die Freiheit einer Teilgruppe innerhalb eines gröſseren, insbesondere des staatlichen Verbandes in Frage steht. Solche Freiheit stellt sich historisch vielfach als mehr oder weniger ausgedehnte, eigene Jurisdiktion jener Gruppe dar. Damit also bedeutet die Freiheit, daſs die Gruppe als Ganzes, als überindividuelle Einheit, zum Herrn über ihre einzelnen Mitglieder gesetzt ist. Das Entscheidende ist, daſs der Sonderkreis nicht ein Recht auf irgendwelches Belieben hat, — dies würde ihm seine Mitglieder noch nicht prinzipiell unterordnen — sondern ein Recht auf eignes Recht; denn dies koordiniert sie dem groſsen, sie umgebenden Kreise, der im übrigen das Recht verwaltet und damit jeden ihm Zugehörigen bedingungslos unterwirft. Die engere Gruppe pflegt dann mit äuſserster Strenge darauf zu halten, daſs ihr Mitglied sich ihrem Gericht auch unterwirft, weil sie ihre Freiheit darauf beruhen weiſs. Im mittelalterlichen Dänemark darf ein Gildebruder sein Recht gegen den andern nur vor dem Gildegericht suchen. Er ist äuſserlich nicht gehindert, dies auch vor dem öffentlichen, dem Königs- oder Bischofsgericht zu tun; allein dies gilt — wo nicht etwa die Gilde es ausdrücklich gestattet hat — als ein Unrecht sowohl gegen sie wie gegen den betreffenden Gildebruder und wird deshalb mit Buſsen an beide heimgesucht. Die Stadt Frankfurt hatte von den Kaisern das Privileg erhalten, daſs gegen ihre Bürger niemals ein auswärtiges Gericht angerufen werden sollte; daraufhin wurde 1396 ein Frankfurter Bürger verhaftet, weil er andre Frankfurter, die ihm Geld schuldeten, vor einem auswärtigen Gerichte verklagt hatte. Da Freiheit immer die beiden Seiten haben kann: einerseits ein Geachtetsein, ein Recht, eine Macht vorzustellen, andrerseits eine Ausschlieſsung, eine verächtliche Gleichgültigkeit seitens der höhern Macht — so ist es keine Gegeninstanz, daſs die eigene Jurisdiktion, die die mittelalterlichen Juden bei Rechtsstreitigkeiten untereinander genossen, eher eine Deklassierung und Vernachlässigung bedeutet zu haben scheint. Ganz anders lag es bei den oströmischen Juden der Kaiserzeit; von den alexandrinischen z. B. erzählt Strabo, daſs sie einen eigenen Oberrichter hätten, der ihre Prozesse entschiede — eine rechtliche Sonderstellung, die zu einer Quelle des Judenhasses wurde. Und zwar geschah dies, weil die Juden behaupteten, ihre Religion fordere eine besondere, nur ihnen eigene Rechtsprechung. Diese Tendenz übersteigerte sich in der aus

dem mittelalterlichen Köln berichteten Tatsache: eine kurze Zeit lang hätten die Juden dort das Privileg gehabt, Prozesse auch gegen Christen von einem jüdischen Richter entscheiden zu lassen. In solchen Erscheinungen war der einzelne aus der Gruppe vielleicht nicht freier als auch unter der Herrschaft des gemeinen Rechts; allein ihre Gesamtheit genoſs damit eine Freiheit, die die übrigen Staatsbürger als eine ostentative Exemtion empfanden. Es gründet sich eben der Vorzug eines Kreises mit eigner Rechtsprechung keineswegs auf den besonderen Inhalt des von ihm verwalteten Rechts; daſs seine Mitglieder eben nur ihm unterworfen sind, ist schon als Form eine Freiheit. Die Zunftmeister kämpften gegen die genossenschaftliche Gerichtsbarkeit der Gesellenverbände, auch wo deren inhaltliches Gebiet ganz gering war und etwa nur die Aufrechterhaltung des Anstandes und der guten Sitte einschloſs. Denn sie wuſsten sehr wohl, daſs die von diesen Verbänden kodifizierte und geübte Sittenpolizei den Gesellen ein Bewuſstsein der Solidarität, der Standesehre, der organisierten Unabhängigkeit gab, das als Rückhalt und feste Zusammengehörigkeit den Meistern gegenüber wirkte. Und sie wuſsten, daſs diese soziologische Form das Wesentliche war und, wenn sie einmal konzediert war, die weitere Ausdehnung ihrer Inhalte nur noch von den jeweiligen Macht- und Wirtschaftsverhältnissen abhing. Der generelle Inhalt dieser Freiheit des Ganzen ist die Unterworfenheit des Einzelnen — womit dann das oben Angedeutete schon gegeben ist, daſs sie in keiner Weise eine materiell gröſsere Freiheit des Individuums zu bedeuten braucht. Die Lehre der Volkssouveränität, gegenüber der fürstlichen, wie sie im Mittelalter auftaucht, besagte durchaus nicht die Freiheit des Individuums, sondern die der Kirche, an Stelle des Staates über das Individuum zu herrschen; und als im 16. Jahrhundert die Monarchomachen den Gedanken des souveränen Volkes aufnehmen und die Herrschaft auf eine Art privatrechtlichen Vertrages zwischen Fürsten und Volk gründen, soll auch nicht das Individuum frei werden, sondern es soll grade der Herrschaft seiner Konfession und der gesellschaftlichen Stände unterworfen sein.

Ja, das eminente Interesse des relativen Ganzen an der Herrschaft über seine Individuen, die exponierte Stellung solcher besonders abgegrenzter und bevorrechteter Kreise führt oft dazu, daſs Sondergerichtsbarkeiten rigoroser sind, als der groſse umgebende Kreis, der ihnen diese Exemtion gestattet, es in seinem Rechte ist. Die dänischen

Gilden, von denen ich schon sprach, bestimmten, dafs wenn ein Gildebruder den mit einem andern abgeschlossenen Kaufvertrag bricht, er, als Verkäufer, zweimal soviel an den Käufer büfsen soll, als er an des Königs Beamten büfsen müfste, wenn er nicht Gildebruder wäre, und zweimal soviel an alle Gildebrüder, als er an die Stadt büfsen müfste. Die Struktur des gröfseren Kreises als solchen gestattet ihm, dem Individuum mehr Freiheit zu geben, als der kleinere, dessen Bestand unmittelbarer von dem ihm zuträglichen Verhalten jedes einzelnen Mitgliedes abhängt; auch mufs er durch die Strenge seiner Rechtsprechung immer von neuem beweisen, dafs er die ihm anvertraute Herrschaft über seine Mitglieder auch fest und würdig ausübt und der Staatsgewalt keine Veranlassung zu korrigierendem Eingreifen gibt. Aber dieses Regime über seine Mitglieder, in dem seine Freiheit besteht, kann zu Schlimmerem als zu rechtlicher Härte werden. Die grofse Selbständigkeit der deutschen Städte hat freilich bis ins 16. Jahrhundert hinein ihre Entwicklung äufserst gefördert, dann aber eine oligarchische Klassen- und Vetternherrschaft erzeugt, die alle nicht am Regiment Teilhabenden aufs härteste bedrückte; erst die aufkommenden Staatsgewalten haben, in nahezu zweihundertjährigem Kampfe, dieser tyrannischen Ausnutzung der städtischen Freiheit Einhalt tun und die Freiheit des Individuums ihr gegenüber wieder garantieren können. Die Selbstverwaltung, deren Segen im Prinzip erwiesen ist, birgt eben doch die Gefahr lokaler Parlamente, in denen egoistische Klasseninteressen dominieren. In diese gleichsam pathologische Übertreibung schlägt die Korrelation um, die den Gewinn der Freiheit von dem Gewinn der Herrschaft, wie von ihrer Ergänzung und ihrem Inhalt, begleiten läfst.

Nach einer ganz andern Seite hin gestaltet sich der hier fragliche Typus: die Weiterentwicklung jeder gruppenmäfsigen, für viele gleichmäfsigen, keiner Unterordnung Andrer bedürftigen Befreiung zu dem Erstreben oder Gewinnen einer Überordnung — wenn wir die Differenzierung beobachten, die über eine tiefstehende Schicht bei ihrem Aufsteigen zu freieren oder überhaupt besseren Lebensbedingungen zu kommen pflegt. Der Erfolg davon ist sehr oft der, dafs zwar gewisse Teile der gleichmäfsig in die Höhe strebenden Gruppe wirklich in die Höhe kommen, was aber nur bedeutet, dafs sie ein Teil der schon vorher übergeordneten Schichten werden und die übrigbleibenden untergeordnet bleiben. Insbesondere tritt dies natürlich da

ein, wo innerhalb der emporstrebenden Schichten schon eine Scheidung Übergeordneter und Untergeordneter besteht; da wird, nachdem die Rebellion gegen die ihnen gemeinsam übergebaute Schicht beendet ist, jener, während der Bewegung in den Hintergrund getretene Unterschied der Rebellen sogleich wieder hervortreten und bewirken, dafs die schon vorher Höherstehenden sich jetzt jener höchsten Schicht assimilieren, ihre früheren Mitstreiter aber um so tiefer herabgedrückt werden. Nach diesem Typus vollzog sich ein Teil der englischen Arbeiterrevolution von 1830. Die Arbeiter bildeten, um das parlamentarische Wahlrecht für sich zu gewinnen, eine Vereinigung mit der Reformpartei und den Mittelklassen; das Ergebnis war die Durchbringung eines Gesetzes, das allen Klassen das Wahlrecht verlieh — nur grade den Arbeitern nicht. Nach der gleichen Formel war, etwa im 4. Jahrhundert v. Chr., schon der Ständekampf in Rom verlaufen. Die reichen Plebejer, die das Connubium und eine demokratischere Ämterbesetzung in dem Interesse ihrer Schicht wünschten, schlossen ein Bündnis mit dem Mittelstand und den tiefern Schichten. Der Erfolg der Gesamtbewegung war, dafs jene Punkte ihres Programms, die hauptsächlich die Grofsbürger angingen, erreicht wurden, die Reformen aber, die dem Mittelstand und den Kleinbauern aufhelfen sollten, sich bald im Sande verliefen. Und ebenso entwickelte sich die böhmische Revolution von 1848, in der die Bauern die letzten Reste der Fronverfassung beseitigten. Sowie dies erreicht war, machten sich sofort die Unterschiede in der Lage der Bauern geltend, die vor und während der Revolution auf Grund der gemeinsamen Untertänigkeit zurückgetreten waren. Die niedern Klassen der ländlichen Bevölkerung verlangten Teilung der Gemeindegründe. In den wohlhabenderen Bauern weckte dies sogleich alle konservativen Instinkte, und sie sträubten sich gegen die Ansprüche des ländlichen Proletariats, mit dem zusammen sie eben gegen die Herren gesiegt hatten, ebenso wie diese sich gegen die ihrigen gesträubt hatten. Es ist ein ganz typisches Vorkommnis: dafs der Stärkere, der allerdings vielleicht am meisten getan hat, dann die Früchte des Sieges allein ernten möchte; der relativ überwiegende Anteil am Gewinnen wächst zu dem Anspruch auf absolut überwiegenden Anteil am Gewonnenen aus. Dieses Schema findet für seine Verwirklichung eine grofse soziologische Hilfe an dem bereits Hervorgehobenen: dafs eine, im weitesten Sinne, standesmäfsige Schichtung vorliegt und aus der als Ganzes gehobenen

tieferen Schicht die in ihr kräftigeren Elemente den Anschlufs an die höhere, bisher bekriegte Schicht gewinnen. Damit wird die bisher relative Differenz zwischen den besser und den schlechter gestellten Elementen jenes Standes zu einer sozusagen absoluten, das Quantum errungener Vorteile hat bei den ersteren die Schwelle erreicht, an der es in eine neue Vorteilsqualität übergeht. In formal ähnlichem Sinne wurde gelegentlich im spanischen Amerika verfahren, wenn sich unter seiner farbigen Bevölkerung ein besonders begabter Kopf zeigte, der eine freiere und bessere Stellung seiner Rasse entweder schon inaugurierte oder befürchten liefs. Diesem erteilte man dann ein Patent, »dafs er für weifs gelten sollte«. Indem man ihn der herrschenden Schicht assimilierte, trat an die Stelle der Gleichheit mit dieser, die er eventuell für seine Rasse und erst dadurch auch für sich hätte gewinnen können, die Superiorität seinen Rassegenossen gegenüber. Aus dem Gefühl für diesen soziologischen Typus heraus sind z. B. in Österreich grade von arbeiterfreundlichen Politikern Bedenken gegen die Arbeiterausschüsse erhoben worden, durch die man doch die Unterdrückung der Arbeiter mildern will. Man fürchtet, dafs diese Ausschüsse zu einer Arbeiteraristokratie werden könnten, die durch ihre dem Unternehmer sich nähernde Vorzugsstellung von diesem leichter in seine Interessen hineingezogen werden würde, und dafs so die übrige Arbeiterschaft durch diesen scheinbaren Fortschritt noch mehr preisgegeben wäre. So ist auch im allgemeinen die Chance der besten Arbeiter, in die besitzende Klasse aufzusteigen, auf den ersten Blick zwar eine Dokumentierung des Fortschritts der Arbeiterklasse als ganzer, in Wirklichkeit aber ihr keineswegs günstig. Denn sie wird dadurch ihrer besten und führenden Elemente beraubt, die absolute Erhöhung gewisser Mitglieder ist zugleich eine relative Erhöhung dieser über die Klasse, und damit eine Abtrennung von ihr, ein regelmäfsiger Aderlafs, der sie ihres besten Blutes beraubt. Darum ist es für eine Obrigkeit, gegen die eine Masse sich empört, von vornherein günstig, wenn es ihr gelingt, diese zur Wahl von Vertretern zu bewegen, die die Verhandlungen führen sollen. Dadurch wird jedenfalls der überwältigende, überrennende Ansturm der Masse als solcher gebrochen, sie wird zunächst durch ihre eignen Anführer nun so im Zaum gehalten, wie es der Obrigkeit selbst nicht mehr gelingt, jene üben ihr gegenüber die formale Funktion dieser und bereiten dadurch das Wiedereintreten der letzteren in das Regiment vor.

In all diesen, nach den verschiedensten Seiten hin ausladenden Erscheinungen bleibt ein immer gleicher soziologischer Kern: daſs das Erstreben und Gewinnen von Freiheit, in ihren mannigfachen, negativen und positiven Bedeutungen, sogleich das Erstreben und Gewinnen von Herrschaft zum Korrelat oder zur Folge hat. Der Sozialismus wie der Anarchismus werden die Notwendigkeit dieses Zusammenhanges leugnen. Während das dynamische Gleichgewicht der Individuen, das man als soziale Freiheit bezeichnen kann, hier nur als ein Durchgangspunkt — realen oder sogar nur ideellen Wesens — erschien, über den hinaus die Wage sogleich wieder nach einer Seite ausschlug, werden sie seine Stabilität für möglich erklären, sobald nur die soziale Organisation überhaupt nicht mehr als Über- und Unterordnung, sondern als Koordination aller Elemente gestaltet wäre. Die Gründe, die man gegen diese Möglichkeit anzuführen pflegt, die aber hier nicht zur Diskussion stehen, sind als die des terminus a quo und die des terminus ad quem zusammenzufassen: die natürliche und durch keinerlei Maſsregeln zu beseitigende Verschiedenheit der Menschen werde sich ihren Ausdruck in einer Rangierung nach Oben und Unten, nach Befehlenden und Gehorchenden nicht nehmen lassen; und die Technik kultivierter Arbeit fordere zu ihrer gröſsten Vollkommenheit einen hierarchischen Bau der Gesellschaft, den »einen Geist für tausend Hände«, die Struktur aus Anführenden und Ausführenden. Daſs so die Konstitution der Subjekte und die Ansprüche der objektiven Leistung, die Träger der Arbeit und die Vollendung ihrer Ziele, sich in der Notwendigkeit von Herrschaft und Unterordnung begegnen, Kausalität und Teleologie gleichmäſsig auf diese Form drängen, das gerade sei ihre entschiedenste und entscheidendste Rechtfertigung und Unentbehrlichkeit. Es treten indes in der geschichtlichen Entwicklung sporadische Ansätze zu einer Sozialform auf, deren prinzipielle Vollendung das Weiterbestehen von Über- und Unterordnung mit den Freiheitswerten vereinigen könnte, um derentwillen Sozialismus und Anarchismus für die Abschaffung jener eintreten. Das Motiv zu solcher Bestrebung liegt doch ausschlieſslich in den Gefühlszuständen der Subjekte, in dem Bewuſstsein von Entwürdigung und Unterdrücktheit, in dem Herabziehen des ganzen Ich in die Niedrigkeit der sozialen Stufe, andrerseits in dem persönlichen Hochmut, zu dem die äuſserlich führende Stellung das Selbstgefühl steigert. Könnte irgend eine Organisation der Gesellschaft diese psychologischen Folgeerscheinungen

der sozialen Ungleichheit vermeiden, so könnte die letztere ohne weiteres fortbestehen. Man übersieht vielfach den rein technischen Charakter des Sozialismus: dafs er ein Mittel zur Herbeiführung gewisser subjektiver Reaktionen ist, dafs seine letzte Instanz in den Menschen und ihrem, von ihm auszulösenden Lebensgefühl liegt. Freilich ist, wie es nun einmal unsere seelische Art ist, das Mittel vielfach zum Zweck ausgewachsen, die rationelle Organisation der Gesellschaft und die Aufhebung von Befehl und Unterworfenheit erscheint als nicht über sich hinausfragender Wert, der ganz ohne Rücksicht auf jene personal-eudämonistischen Erfolge Realisierung fordert. In diesen aber liegt dennoch die eigentliche psychologische Kraft, die der Sozialismus in die historische Bewegung einzusetzen hat. Als blofses Mittel aber unterliegt er dem Verhängnis jedes Mittels: prinzipiell nie das einzige zu sein; da mannigfaltige Ursachen die gleiche Wirkung haben können, so ist es niemals ausgeschlossen, dafs der gleiche Zweck durch verschiedene Mittel erreicht werden kann. Der Sozialismus, insoweit er als eine vom Willen der Menschen abhängende Einrichtung gilt, ist nur der erste Vorschlag zur Beseitigung jener, aus der historischen Ungleichheit entspringenden, eudämonistischen Unvollkommenheiten und darum mit dem Bedürfnis nach deren Aufhebung so eng assoziiert, dafs er mit dieser solidarisch erscheint. Es gibt aber keinen logischen Grund, das definitiv entscheidende Gefühl von Würde und sich selbst gehörendem Leben ausschliefslich an ihn zu knüpfen, sobald es nur möglich wäre, die entsprechende Assoziation aufzulösen: zwischen der Über- und Unterordnung einerseits und dem Gefühl von persönlicher Entwertung und Unterdrücktheit andrerseits. Vielleicht gelingt dies einem Wachstum der psychologischen Unabhängigkeit des individuellen Lebensgefühls von der äufseren Tätigkeit überhaupt und der Stellung, die der Einzelne innerhalb der Sphäre dieser einnimmt. Es liefse sich denken, dafs im Laufe der Kultur die Produktionstätigkeit immer mehr blofse Technik wird, immer vollständiger ihre Folgen für die Innerlichkeit und Persönlichkeit des Menschen verliert. Tatsächlich finden wir die Annäherung an diese Scheidung als den soziologischen Typus von vielerlei Entwicklungen. Während Persönlichkeit und Leistung ursprünglich eng verschmolzen sind, so bewirkt dann die Arbeitsteilung und die Herstellung der Produkte für den Markt, d. h. für gänzlich unbekannte und gleichgültige Konsumenten, dafs die Persönlichkeit sich immer mehr aus der Leistung

heraus und auf sich selbst zurückzieht. Nun mag der geforderte Gehorsam noch so unbedingt sein — er dringt mindestens nicht mehr in die für das Lebensgefühl und den Persönlichkeitswert entscheidende Schicht, weil er nur eine technische Notwendigkeit ist, eine Organisationsform, die ebenso auf dem abgegrenzten Gebiet der Äufserlichkeiten verbleibt, wie die manuelle Arbeit selbst. Diese Differenzierung der objektiven und der subjektiven Lebenselemente, bei der die Unterordnung in ihrem technisch-organisatorischen Werte erhalten bleibt, aber ihre personal und innerlich deprimierenden und deklassierenden Folgen abwirft — ist selbstverständlich keine Panacee gegen sämtliche Schwierigkeiten und Leiden, die das Herrschen und Gehorchen auf allen Gebieten mit sich bringt; sie ist an dieser Stelle nur der prinzipielle Ausdruck einer sehr partiell wirksamen Tendenz, die in der Wirklichkeit niemals zu einer unabgelenkten und abschliefsenden Leistung kommt. Eines der reinsten Beispiele bietet der Freiwilligendienst des heutigen Militärs. Der geistig und sozial höchststehende Mann mag sich hier dem Unteroffizier unterordnen, ja eine Behandlung ertragen, die ihn, wenn sie wirklich sein Ich und sein Ehrgefühl träfe, zu den verzweifeltsten Reaktionen bewegen würde. Aber das Bewufstsein, dafs er garnicht als individuelle Persönlichkeit, sondern nur als unpersönliches Glied sich einer objektiven, solche Disziplin fordernden Technik zu beugen hat, läfst es zu dem Gefühl der Entwürdigung und Unterdrückung — mindestens in vielen Fällen — nicht kommen. Innerhalb der Wirtschaft ist es insbesondere der Übergang der Lohnarbeit zur Maschinenarbeit und der Naturalentlohnung zum Geldlohn, der dies Objektivwerden der Über- und Unterordnung begünstigt, gegenüber dem Gesellenverhältnis, in dem sich die Aufsicht und Herrschaft des Meisters auf alle Lebensbeziehungen des Gesellen, ganz über die rein im Arbeitsverhältnis gelegene Prärogative hinaus, erstreckte.

Dem gleichen Entwicklungsziel könnte ein weiterer wichtiger Typus soziologischer Formung dienen. Proudhon will bekanntlich alle Über- und Unterordnung aufheben, indem er diejenigen regierenden Gebilde, welche sich als Träger der sozialen Kräfte aus der Wechselwirkung der Individuen herausdifferenziert haben, auflösen und alle Ordnung und allen Zusammenhalt wieder auf die unmittelbare Wechselwirkung zwischen freien, koordinierten Individuen gründen will. Nun ist aber diese Koordination vielleicht auch bei Weiter-

bestehen von Über- und Unterordnung zu erreichen, wenn diese nämlich eine wechselseitige ist: eine ideale Verfassung, in der A dem B in einer Beziehung oder zu einer Zeit übergeordnet ist, in einer andern Beziehung oder zu einer andern Zeit aber B dem A. Damit wäre der organisatorische Wert der Über- und Unterordnung gewahrt, während ihre Bedrückung, Einseitigkeit und Ungerechtigkeit fortfiele. Es gibt nun tatsächlich aufserordentlich viele Erscheinungen des Gesellschaftslebens, in denen dieser Formtypus sich verwirklicht, wenn auch nur in embryonaler, verstümmelter und verdeckter Art. Ein Beispiel in engem Rahmen ist etwa eine Produktivassoziation von Arbeitern zu einem Betrieb, für den sie einen Meister und Werkführer wählen. Während sie diesem in der Technik des Betriebes untergeordnet sind, sind sie ihm doch in bezug auf dessen allgemeine Leitung und Ergebnisse übergeordnet. Indem alle Gruppen, in denen der Führer entweder durch häufigere Wahl oder nach regelmäfsigem Turnus wechselt, — bis herab zu dem Vorsitz in geselligen Vereinen — diese Vereinigung von Über- und Unterordnung aus der homochronen Form in die zeitliche Alternierung übertragen, gewinnen sie die technischen Vorteile der Über- und Unterordnung unter Vermeidung ihrer personalen Nachteile. Alle entschiedenen Demokratien suchen dies durch die kurze Funktionsdauer ihrer Beamten zu erreichen. Hierdurch wird das Ideal, dafs jeder einmal an die Reihe kommt, möglichst realisiert; daher auch das häufige Verbot der Wiederwahl. Die gleichzeitige Über- und Unterordnung ist eine der kraftvollsten Formen der Wechselwirkung und kann, in richtiger Verteilung auf die Mannigfaltigkeit der Gebiete, schon durch die enge Wechselwirkung, die sie bedeutet, ein sehr starkes Band zwischen Individuen bilden.

Stirner sieht hierin das Wesentliche des Konstitutionalismus: »Die Minister dominieren über ihren Herrn, den Fürsten, die Deputierten über ihren Herrn, das Volk.« Und noch in einem tieferen Sinne enthält der Parlamentarismus diese Korrelationsform. Wenn die moderne Jurisprudenz alle Rechtsverhältnisse in solche der Gleichordnung und solche der Über- und Unterordnung teilt, so dürften auch die ersten vielfach solche von Über- und Unterordnung, aber in wechselseitiger Ausübung, sein. Die Gleichordnung zweier Bürger mag darin bestehen, dafs keiner eine Prärogative vor dem andern besitzt. Aber indem jeder einen Abgeordneten wählt, und dieser über

Gesetze, die auch für den andern gelten, mitzubestimmen hat, entsteht ein Verhältnis wechselseitiger Über- und Unterordnung, und zwar als Ausdruck der Koordination. Für die Verfassungsfragen ist diese Form überhaupt von entscheidender Bedeutung, wie schon Aristoteles erkannt hat, wenn er den Anteil an der Staatsgewalt, dem Rechte nach, von dem Anteil an der Staatsgewalt, der Ausübung nach, unterscheidet. Dadurch, dafs ein Bürger, im Gegensatz zu den Nicht-Bürgern, ein Träger der Staatsgewalt ist, ist noch nicht gesagt, dafs er nicht etwa innerhalb der Organisation dieser lediglich und dauernd zu den blofs Gehorchenden gehört. Wer in bezug auf die Frage der Bürgerwehrfähigkeit zu den ὀλίγοι, zu den Besitzenden, zählen mag, kann hinsichtlich des Anteils an der Ausübung der Staatsgewalt zu den weniger Besitzenden, dem δῆμος gehören, indem zu Ämtern etwa nur Leute mit hoher Schätzung wählbar sind, niedrigere Schätzung aber lediglich zur Teilnahme an der ἐκκλησία berechtigt. Ein Staat, welcher sich in Richtung auf das erste Verhältnis vielleicht als ὀλιγαρχία darstellte, ist in bezug auf das zweite unter Umständen Demokratie. Der Beamte ist hier der allgemeinen Staatsgewalt unterworfen, deren Träger in der praktischen Organisation wiederum ihm unterworfen sind. Man hat dieses Verhältnis zugleich verfeinert und allgemeiner ausgedrückt, indem man das Volk als Objekt des Imperiums dem Individuum als allen andern koordiniertes Glied gegenüberstellte: der Einzelne sei in jener Hinsicht Pflichtobjekt, in dieser Rechtssubjekt. Und zwar steigert sich diese Differenzierung und zugleich die durch die Wechselseitigkeit der Über- und Unterordnung bewirkte Einheitlichkeit des Gruppenlebens noch, wenn man auf gewisse Inhalte achtet, auf die sich diese Form bezieht. Man hat als die Stärke der Demokratie hervorgehoben, — mit vollem Bewufstsein der darin gelegenen Paradoxie — dafs ein jeder in den Dingen Diener ist, in denen er die genaueste Sachkenntnis besitzt, nämlich in den beruflichen, wo er den Wünschen der Konsumenten, den Anweisungen des Unternehmers oder sonstigen Auftragerteilenden gehorchen mufs — während er in den allgemeinen bzw. politischen Interessen der Gesamtheit mit Herr ist, von denen er kein spezielles, sondern nur das allen andern auch eigene Verständnis hat. Wo der in letzter Instanz Herrschende zugleich der Sachverständige ist, da sei die absolute Unterdrückung der Tieferstehenden ganz unvermeidlich; und wenn in der Demokratie die jeweilige Zahlenmajorität diese Konzentration von Wissen und

Macht besäße, würde sie keine weniger schädliche Tyrannei als die Autokratie üben. Um es zu dieser Spaltung zwischen Oben und Unten nicht kommen zu lassen, sondern eine Einheit des Ganzen zu bewahren, bedürfe es dieser eigentümlichen Verschränkung, mit der die höchste Macht denen anvertraut sei, die in Hinsicht des Sachverständnisses subaltern wären! Auf der Verflechtung von alternierenden Über- und Unterordnungen zwischen denselben Potenzen ruhte nicht weniger die Einheit des Staatsgedankens, zu der nach der glorreichen Revolution in England die parlamentarische und die Kirchenverfassung zusammenwuchsen. Die Geistlichkeit hatte eine tiefe Abneigung gegen das parlamentarische Regime und vor allem gegen die Prärogative, die dieses auch ihr gegenüber verlangte. Der Friedensschluß kam — den Hauptsachen nach — so zustande, daß die Kirche eine besondere Gerichtsgewalt über Ehe und Testamente behielt und ihre Strafbestimmungen für Katholiken und Nicht-Kirchenbesucher. Dafür vergaß sie ihre Lehre vom unabänderlichen »Gehorsam« und erkannte an, daß die göttliche Weltordnung Platz für eine parlamentarische hatte, deren besonderen Bestimmungen auch die Geistlichkeit unterworfen sei. Wiederum aber dominierte die Kirche das Parlament, indem zum Eintritt in dieses Eide erforderlich waren, die nur die Staatskirchler ohne weiteres, Dissenters auf Umwegen, Andersgläubige überhaupt nicht ablegen durften. Die regierende geistliche und weltliche Klasse verkettete sich in der Weise, daß die Erzbischöfe ihren Platz im Oberhause über den Herzögen, die Bischöfe über den Lords behielten, während sich alle Pfarrer dem Patronat der weltlichen regierenden Klasse unterordneten. Dafür überließ man den Ortsgeistlichen wieder die Leitung der Ortsgemeindeversammlung. Dies war die Wechselwirkungsform, die die sonst einander widerstrebenden Machtfaktoren gewinnen konnten, damit die Staatskirche des 18. Jahrhunderts und eine einheitliche Organisation des englischen Lebens überhaupt zustande kam. Auch das eheliche Verhältnis verdankt seine innere und äußere Festigkeit und Einheit wenigstens zum Teil der Tatsache, daß es eine große Anzahl von Interessengebieten umfaßt und auf manchen derselben der eine Teil, auf andern der andere übergeordnet ist. Dadurch entsteht ein Ineinanderwachsen, eine Einheitlichkeit und zugleich doch innere Lebendigkeit des Verhältnisses, wie sie bei andern soziologischen Formen kaum zu erreichen ist. Was man die »Gleichberechtigung» von Mann und

Frau in der Ehe nennt — als Tatsache oder als frommen Wunsch — wird sich wohl zum grofsen Teil als solche alternierende Über- und Unterordnung herausstellen. Wenigstens ergäbe sich hierbei, insbesondere wenn man auf die tausend feinen, nicht in Prinzipien zu fassenden Beziehungen des täglichen Lebens achtet, ein mehr organisches Verhältnis, als bei einer mechanischen Gleichheit im unmittelbaren Sinn; jene Alternierung brächte es schon mit sich, dafs die jeweilige Überordnung nicht als brutaler Befehl aufträte. Diese Verhältnisform bildete auch eines der festesten Bänder für die Armee Cromwells. Derselbe Soldat, der in militärischen Angelegenheiten seinem Vorgesetzten blind gehorchte, machte sich oft in der Gebetstunde zum Sittenprediger diesem Vorgesetzten gegenüber, ein Korporal konnte die Andacht leiten, an der sein Hauptmann nur ebenso wie alle Gemeinen teilnahm, die Armee, die ihrem Führer unbedingt folgte, wenn einmal ein politischer Zweck akzeptiert war, fafste vorher doch ihrerseits politische Entschlüsse, denen sich die Führer unterordnen mufsten. Durch diese Wechselseitigkeit von Über- und Unterordnung erhielt die puritanische Armee, solange sie bestand, eine aufserordentliche Festigkeit.

Nun ist dieser günstige Erfolg der in Frage stehenden Vergesellschaftungsform aber davon abhängig, dafs die Sphäre, innerhalb deren das eine Sozialelement übergeordnet ist, sehr genau und unzweideutig von denjenigen abgegrenzt ist, in denen das andre übergeordnet ist. Sobald dies nicht der Fall ist, werden fortwährende Kompetenzkonflikte entstehen, und der Erfolg wird nicht Stärkung, sondern Schwächung der Verbindung sein. Insbesondere wo ein im allgemeinen Untergeordneter gelegentlich eine Überordnung erringt, die auf dem Gebiet seiner sonstigen Unterordnung bleibt, da wird teils durch den Charakter des Rebellentums, den dieser Zustand meistenteils tragen wird, teils durch die mangelnde Fähigkeit des immer Untergeordneten zur Überordnung auf dem gleichen Gebiete — die Festigkeit der Gruppe leiden. So brachen zur Zeit der Weltmacht Spaniens im spanischen Heer, z. B. in den Niederlanden, periodische Rebellionen aus. Mit so furchtbarer Disziplin es im ganzen zusammengehalten wurde, so zeigte es doch gelegentlich eine ununterdrückbare demokratische Energie. In gewissen, fast berechenbaren Zwischenräumen rebellierten sie gegen die Offiziere, setzten sie ab und wählten eigene Offiziere, die aber unter Aufsicht der Soldaten standen und

nichts tun durften, was nicht alle Untergebenen billigten. Die Schädlichkeit solchen Durcheinandergehens von Über- und Unterordnung auf einem und demselben Gebiete bedarf keiner Erörterung. Sie liegt in indirekter Form ebenso in der kurzen Amtsdauer der wählbaren Beamten vieler Demokratien; es wird dadurch allerdings erreicht, dafs eine möglichst grofse Anzahl von Bürgern einmal in eine führende Stellung gelangt — aber andrerseits werden langsichtige Pläne, kontinuierliche Aktionen, konsequent durchgeführte Mafsregeln, technische Vervollkommnungen oft genug dadurch verhindert. In den antiken Republiken freilich war dieses rasche Alternieren noch nicht in diesem Mafse schädlich, insoweit ihre Verwaltung einfach und durchsichtig war, und die meisten Bürger die für die Ämter erforderlichen Kenntnisse und Schulung besafsen. Die soziologische Form jener Vorkommnisse im spanischen Heere zeigten, bei sehr verschiedenem Inhalt, die grofsen Unzuträglichkeiten, die sich im Anfang des 19. Jahrhunderts in der amerikanischen Episkopalkirche herausstellten. Die Gemeinden wurden nämlich von einer fieberhaften Leidenschaft ergriffen, eine Kontrolle über ihre Geistlichen auszuüben, die doch grade um der sittlichen und kirchlichen Kontrolle über die Gemeinde willen angestellt waren! In Nachwirkung dieser Aufsässigkeit der Gemeinden wurden in Virginien noch lange Zeit nachher die Geistlichen immer nur auf ein Jahr angestellt. Mit einer kleinen Verschiebung, in der Hauptsache aber doch formal gleich, tritt dies soziologische Vorkommnis in Beamtenhierarchien ein, wo der Vorgesetzte technisch vom Untergebenen abhängig ist. Dem höheren Beamten fehlt oft die Kenntnis der technischen Details oder der aktuellen Sachlage. Der untere Beamte bewegt sich meist sein Leben lang in demselben Kreise von Aufgaben und gewinnt dadurch eine spezialistische Kenntnis seines engen Gebietes, die demjenigen entgeht, der rasch durch verschiedene Stufen vorwärts eilt — während seine Beschlüsse doch nicht ohne jene Detailkenntnisse ausgeführt werden können. Bei dem Vorrecht zum Staatsdienst, das in der römischen Kaiserzeit Ritter und Senatoren hatten, gab man sich mit keiner theoretischen Vorbildung zu ihm ab, sondern überliefs den Erwerb der erforderlichen Kenntnisse einfach der Praxis. Dies hatte aber — schon in den letzten Zeiten der Republik — die Folge gehabt, dafs die höheren Beamten von ihrem Unterpersonal abhängig waren, welches, nicht ständig wechselnd, sich eine gewisse Geschäftsroutine zu verschaffen in der Lage war. Dies

ist in Rufsland eine durchgehende Erscheinung, die durch die dortige Art der Ämterbesetzung besonders begünstigt wird. Das Avancement findet dort nach Rangklassen statt, aber nicht nur innerhalb desselben Ressorts, sondern wer eine bestimmte Klasse erreicht hat, wird oft — auf seinen Wunsch oder den des Vorgesetzten — mit ebendemselben Rang in ein ganz anderes versetzt. So war es, wenigstens bis vor kurzem, kein seltener Fall, dafs der graduierte Student nach sechsmonatlicher Dienstleistung in der Front ohne weiteres Offizier wurde, ein Offizier dagegen, unter Übertritt in die seiner militärischen Charge entsprechende Beamtenrangstufe, irgend ein ihm mehr zusagendes Amt im Zivilstaatsdienst erhielt. Wie sich dann beide mit ihrer den neuen Verhältnissen nicht angepafsten Vorbildung zurechtfanden, blieb ihnen überlassen. Mit unvermeidlicher Häufigkeit mufs hieraus technische Unkenntnis des höheren Beamten für seine Stelle hervorgehen, die ihn ebenso unvermeidlich von seinem Untergebenen und dessen Sachkenntnis abhängig macht. Die Reziprozität von Über- und Unterordnung läfst also oft den tatsächlich Leitenden als den Untergeordneten, den tatsächlich nur Ausführenden als den Übergeordneten erscheinen, und schädigt damit die Gediegenheit der Organisation ebenso, wie eine zweckmäfsig verteilte Alternierung von Über- und Unterordnung sie stützen kann.

Jenseits dieser speziellen Formungen stellt die Tatsache der Herrschaft folgendes ganz allgemeine soziologische Problem. Über- und Unterordnung bilden einerseits eine Form der objektiven Organisation der Gesellschaft; sie sind andrerseits der Ausdruck der persönlichen Qualitätsunterschiede zwischen den Menschen. Wie verhalten sich nun diese beiden Bestimmungen zu einander, und wie wird die Form der Vergesellschaftung durch die Verschiedenheiten dieses Verhältnisses beeinflufst?

Am Anfang der gesellschaftlichen Entwicklung mufs die Überordnung einer Persönlichkeit über andre der adäquate Ausdruck und Folge persönlicher Überlegenheit gewesen sein. Es liegt gar kein Grund vor, weshalb in einem sozialen Zustande ohne feste Organisation, die dem Einzelnen a priori seine Stelle anweist, irgend jemand sich dem andern unterordnen sollte, wenn ihn nicht Gewalt, Pietät, körperliche, geistige oder willensmäfsige Überlegenheit, Suggestion, kurz das Verhältnis seines persönlichen Seins zu dem des andern dazu bestimmte. Wenigstens müssen wir, da uns das Anfangsstadium gesell-

schaftlicher Bildung historisch unzugängig ist, aus methodischem Prinzip die möglichst einfache Annahme: einer annähernden Gleichgewichtslage, machen. Dies verhält sich wie mit den kosmologischen Herleitungen. Weil wir den Ausgangszustand des Weltprozesses nicht kennen, mufste man sich bemühen, von dem möglichst Einfachen, der Homogeneität und Gleichgewichtslage der Weltelemente aus, Beginn und Fortschritt der Mannigfaltigkeiten und Differenzierungen zu deduzieren. Nun ist freilich kein Zweifel, dafs, wenn jene Voraussetzungen im absoluten Sinne gemacht werden, kein Weltprozefs beginnen konnte, weil sie keine Ursache für Bewegung und Besonderung bieten; vielmehr mufs irgend ein differentielles Verhalten von Elementen, wie minimal auch immer, an den Anfangszustand gesetzt werden, um von ihm aus die weiteren Differenzierungen begreiflich zu machen. So sind wir auch genötigt, in der Entwicklung der sozialen Mannigfaltigkeiten von einem fiktiven einfachsten Zustande auszugehen; das Minimum von Mannigfaltigkeit, dessen es als des Keimes aller späteren Differenzierungen bedarf, wird dabei wohl in die rein personalen Unterschiedenheiten der Anlagen von Individuen gesetzt werden müssen. Die nach aufsen gerichteten Unterschiedlichkeiten der Menschen in den aufeinander bezüglichen Positionen werden also zu allererst von solchen qualitativen Individualisierungen abzuleiten sein. So werden von dem Fürsten in primitiven Zeiten Vollkommenheiten gefordert oder vorausgesetzt, die in ihrem Grade oder in ihrer Vereinigung ungewöhnlich sind. Der griechische König der heroischen Zeit mufs nicht nur tapfer, weise und beredt sein, sondern auch hervorragend in den athletischen Übungen und möglichst auch ein vortrefflicher Zimmermann, Schiffsbauer und Ackersmann. Die Stellung des Königs David beruhte, wie man hervorgehoben hat, zum grofsen Teil darauf, dafs er zugleich Sänger und Kriegsmann, Laie und Prophet war, und die Fähigkeiten besafs, die weltliche Staatsmacht mit der geistlichen Theokratie zu verschmelzen. Aus diesem Ursprung von Über- und Unterordnung, der natürlich noch in jedem Augenblick innerhalb der Gesellschaft wirksam ist und fortwährend neue Verhältnisse stiftet, entwickeln sich nun aber feststehende Organisationen von Über- und Unterordnung, in welche die Individuen entweder hineingeboren werden, oder in denen sie die einzelnen Positionen auf Grund ganz andrer Qualitäten erringen, als die sind, welche die fragliche Über- und Unterordnung ursprünglich begründet haben. Dieser Übergang

vom Subjektivismus der Herrschaftsverhältnisse zu einer objektiven Formation und Fixierung wird durch die rein quantitative Erweiterung der Herrschaftsgebiete bewirkt. Für diese allenthalben bemerkbare Beziehung zwischen der steigenden Quantität von Elementen und der Objektivität der für sie gültigen Normierungen sind zwei eigentlich entgegengesetzte Motive von Bedeutung. Die Vermehrung von Elementen enthält zugleich eine Vermehrung der in ihnen vorkommenden qualitativen Besonderheiten. Damit steigt die Unwahrscheinlichkeit, daſs irgend ein Element von subjektiver Individualität ein gleiches oder ein gleichmäſsig genügendes Verhältnis zu jedem von ihnen habe. In dem Maſs, in dem die Differenzen innerhalb des Herrschafts- oder Normierungsgebietes zunehmen, muſs der Herrscher oder die Norm ihren Individualcharakter abzutun und einen allgemeinen, über die Fluktuierungen des Subjektiven erhabenen anzunehmen suchen. Andrerseits führt ebendieselbe Erweiterung des Kreises auf Arbeitsteilung und Differenzierung unter ihren führenden Elementen. Der Herrscher einer groſsen Gruppe kann nicht mehr, wie der griechische König, für alle ihre wesentlichen Interessen Maſs und Führer sein; es bedarf vielmehr einer vielfältigen Spezialisierung und fachmäſsigen Einteilung des Regimes. Arbeitsteilung aber steht überall in Wechselbeziehung mit der Objektivierung des Handelns und der Verhältnisse, sie rückt die Leistung des Einzelnen in einen auſserhalb seiner Sphäre gelegenen Zusammenhang, die Persönlichkeit als ganze und innere stellt sich jenseits ihres einseitigen Tuns, dessen jetzt rein sachlich umschriebene Resultate sich erst mit denen anderer Persönlichkeiten wieder zu einer Ganzheit zusammenschlieſsen. Der Umkreis solcher Ursachen wird die von Fall zu Fall, von Person zu Person entstehenden Herrschaftsverhältnisse in die objektive Form übergeführt haben, in der sozusagen nicht der Mensch, sondern die Stellung das Übergeordnete ist. Das Apriori der Beziehung sind jetzt nicht mehr die Menschen mit ihren Eigenschaften, aus denen die soziale Relation entsteht, sondern diese Relationen als objektive Formen, »Stellungen«, gleichsam leere Räume und Umrisse, die erst von Individuen »ausgefüllt« werden sollen. Je fester und technisch ausgearbeiteter die Organisation der Gruppe ist, desto objektiver und formaler bieten sich die Schemata der Über- und Unterordnung dar, zu denen dann erst nachträglich die geeigneten Personen gesucht werden, oder die durch die bloſsen Zufälle der Geburt und sonstiger Chancen ihre Ausfüllungen finden. Hierbei ist

keineswegs nur an die Hierarchie staatlicher Stellungen zu denken. Die Geldwirtschaft schafft auf den von ihr beherrschten Gebieten eine ganz ähnliche Formung der Gesellschaft. Der Besitz oder der Mangel einer bestimmten Geldsumme bedeutet eine bestimmte soziale Stellung, fast ganz unabhängig von den personalen Qualitäten dessen, der sie ausfüllt. Das Geld hat die vorhin betonte Scheidung zwischen dem Menschen als Persönlichkeit und als Träger einer bestimmten Einzelleistung oder -bedeutung auf den Gipfel gehoben; sein Besitz gewährt jedem, der ihn erobern oder irgendwie erwerben kann, eine Macht und eine Stellung, die mit dem Innehaben dieses Besitzes, nicht aber mit der Persönlichkeit und ihren Eigenschaften auftritt und verschwindet. Die Menschen traversieren durch die Positionen, die bestimmten Geldbesitzen entsprechen, wie rein zufällige Ausfüllungen durch feste, gegebene Formen hindurchgehen. Dafs übrigens die moderne Gesellschaft diese Diskrepanz zwischen Stellung und Persönlichkeit nicht etwa durchgehends aufweist, bedarf keiner Betonung. Vielmehr wird sich vielfach sogar durch die Lösung des objektiven Inhaltes der Position von der Persönlichkeit als solcher eine gewisse Gelenkigkeit ihrer Zuordnung herstellen, die die angemessene Proportion auf neuer, oft rationellerer Basis realisiert — ganz abgesehen von den ungeheuer gesteigerten Möglichkeiten, die die liberalen Ordnungen überhaupt für den Gewinn der den Kräften entsprechenden Stellung geben: wenngleich die hier in Frage kommenden Kräfte oft so spezialistische sind, dafs die durch sie gewonnene Überordnung dennoch der Persönlichkeit nach ihrem Gesamtwert nicht zukommt. Gerade an gewissen mittleren Gestaltungen, wie der ständischen und der zünftischen, wird jene Diskrepanz gelegentlich ihr Maximum erreichen. Man hat mit Recht hervorgehoben, dafs das System der Grofsindustrie dem ausnehmend begabten Manne mehr Gelegenheit gebe, sich auszuzeichnen, als er vordem besafs. Das Zahlenverhältnis von Werkführern und Aufsehern zu Arbeitern sei zwar heutzutage kleiner, als das Zahlenverhältnis von Kleinmeistern zu Lohnarbeitern vor zweihundert Jahren. Aber das besondere Talent könne viel sicherer zu höherer Stellung aufsteigen. Worauf es an dieser Stelle ankommt, ist nur die eigentümliche Chance des Auseinanderfallens der personalen Qualität und ihrer Stellung nach Herrschen oder Beherrschtwerden, die durch die Objektivierung der Stellungen, durch deren Differenzierung von dem rein Personalen der Individualität gegeben ist.

So sehr der Sozialismus dieses blind zufällige Verhältnis zwischen der objektiven Stufenfolge der Positionen und den Qualifikationen der Personen perhorresziert, so kommen doch seine Organisationsvorschläge auf dieselbe soziologische Gestaltung heraus. Denn er fordert eine absolut zentralisierte, also notwendigerweise streng gegliederte und hierarchische Verfassung und Verwaltung, setzt aber alle Individuen als a priori gleich befähigt voraus, jede beliebige Stelle dieser Hierarchie auszufüllen. Damit aber wird gerade das, was an den jetzigen Zuständen als sinnlos erschien, mindestens nach einer Seite hin zum Prinzip erhoben. Denn dafs, in der reinen demokratischen Konsequenz, die Geleiteten den Leiter wählen, bietet keine Garantie gegen die Zufälligkeit des Verhältnisses zwischen Person und Stellung, nicht nur weil man, um den besten Sachkenner zu wählen, selbst Sachkenner sein mufs; sondern weil das Prinzip der Wahl von unten her in allen weit ausgedehnten Kreisen durchaus zufällige Resultate liefert; ausgenommen hiervon sind reine Parteiwahlen, bei denen aber gerade das Moment, für das Sinn oder Zufall hier in Frage steht, ausgeschaltet ist: denn die Parteiwahl als solche gilt doch nicht der Person, weil sie diese bestimmten persönlichen Qualitäten besitzt, sondern weil sie der — extrem gesprochen — anonyme Vertreter eines bestimmten objektiven Prinzips ist. Die Form der Kreierung des Führers, zu der der Sozialismus folgerichtig greifen müfste, ist die Auslosung der Positionen. Viel mehr als der Turnus, der in ausgedehnten Verhältnissen doch nie vollständig durchzuführen ist, bringt die Losung den ideellen Anspruch eines jeden zum Ausdruck. Sie ist deshalb keineswegs an sich demokratisch; nicht nur, weil sie auch in einer herrschenden Aristokratie gelten kann und als reines Formprinzip ganz jenseits dieser Gegensätze steht; sondern vor allem, weil die Demokratie die reale Mitwirksamkeit Aller bedeutet, die Auslosung führender Positionen aber diese gerade in eine ideelle umsetzt, in das blofs potenzielle Recht jedes einzelnen, in eine leitende Stellung zu gelangen. Das Losprinzip schneidet die Vermittlung zwischen dem Menschen und seiner Stellung, die von der subjektiven Geeignetheit getragen wird, völlig durch, mit ihm ist die formal-organisatorische Forderung der Über- und Unterordnung überhaupt völlig Herr über die personalen Qualitäten geworden, von denen sie ausgegangen war.

An dem Problem des Verhältnisses zwischen der personalen und der nur stellungsmäfsigen Superiorität scheiden sich zwei bedeutsame sozio-

logische Formgedanken. In Anbetracht der tatsächlichen und nur in einer Utopie zu beseitigenden Ungleichheit in den Qualitäten der Menschen ist die »Herrschaft der Besten« jedenfalls diejenige Verfassung, die das innere und ideelle Verhältnis der Menschen am genauesten und zweckmäſsigsten in ihrem äuſseren zum Ausdruck bringt. Dies ist vielleicht der tiefste Grund, aus dem Künstler so oft aristokratisch gesonnen sind; denn alles Künstlertum ruht auf der Voraussetzung, daſs der innere Sinn der Dinge sich in ihrer Erscheinung adäquat offenbare, wenn man diese nur richtig und vollständig zu sehen verstände; die Trennung der Welt von ihrem Werte, der Erscheinung von ihrer Bedeutung ist die schlechthin antikünstlerische Sinnesart — so sehr der Künstler auch die unmittelbare Gegebenheit umgestalten muſs, damit sie ihre wahre, überzufällige Form hergebe, die nun aber zugleich das Wort für ihren seelischen oder metaphysischen Sinn ist. Der psychologische und historische Zusammenhang zwischen aristokratischer und künstlerischer Lebensauffassung dürfte so mindestens zum Teil darauf zurückgehen, daſs nur eine aristokratische Ordnung den inneren Wertrelationen der Menschen eine sichtbare Form, sozusagen ihr ästhetisches Symbol, verschafft. Nun aber ist eine Aristokratie in diesem reinen Sinne, als die Herrschaft der Besten, wie Plato sie dachte, empirisch nicht zu realisieren. Zunächst, weil bisher kein Verfahren gefunden worden ist, durch das »die Besten« mit Sicherheit erkannt und an ihren Platz gestellt würden; weder die apriorische Methode der Züchtung einer herrschenden Kaste, noch die aposteriorische der natürlichen Auslese im freien Kampf um die begünstigte Stellung, noch die gewissermaſsen mittlere der Personenwahl von unten oder von oben her haben sich als dafür zulänglich erwiesen. Indem zu diesen Schwierigkeiten der Voraussetzung noch die weiteren kommen: daſs die Menschen sich mit der Superiorität selbst des Besten unter ihnen selten beruhigen, weil sie überhaupt keine Superiorität wollen oder wenigstens keine, an der sie nicht selbst teil hätten; und ferner, daſs der Besitz der Macht, auch der ursprünglich mit Recht erworbene, zu demoralisieren pflegt, freilich nicht immer das Individuum, aber fast immer Körperschaften und Klassen — so wird die Meinung des Aristoteles begreiflich: es komme zwar, vom abstrakten Standpunkt aus, dem Individuum oder dem Geschlecht, das etwa alle andern an ἀρετή überrage, die absolute Herrschaft über diese andern zu; von den Anforderungen der Praxis aus sei dagegen eine Mischung dieser

Herrschaft mit der der Masse zu empfehlen; deren numerisches Übergewicht müsse mit jenem qualitativen zusammenwirken. Über diesen vermittelnden Gedanken hinaus aber können die hervorgehobenen Schwierigkeiten einer »Herrschaft der Besten« zu der Resignation führen, die allgemeine Gleichheit als die praktische Regulative gelten zu lassen, weil sie jenem Nachteile der — logisch allein gerechtfertigten — Aristokratie gegenüber das geringere Übel darstelle. Da es nun doch einmal unmöglich sei, die subjektiven Differenzen mit Sicherheit und Dauer in objektiven Herrschaftsverhältnissen auszudrücken, so solle man sie überhaupt aus der Bestimmung der sozialen Struktur ausschalten und diese so regulieren, als ob jene nicht existieren.

Die gleiche pessimistische Stimmung indes kann, da die Frage des gröfseren oder kleineren Übels in der Regel nur nach persönlicher Schätzung zu entscheiden ist, zu der genau entgegengesetzten Überzeugung gelangen: dafs überhaupt nur regiert werden mufs, — in grofsen wie in kleinen Kreisen — besser von ungeeigneten Personen als garnicht; dafs die gesellschaftliche Gruppe die Form der Über- und Unterordnung aus innerer und objektiver Notwendigkeit heraus annehmen mufs, so dafs es dann sozusagen nur ein wünschenswertes Akzidenz ist, wenn an der mit objektiver Notwendigkeit präformierten Stelle auch das subjektiv zulängliche Individuum steht. Diese formale Tendenz geht von ganz primitiven Erfahrungen und Notwendigkeiten aus. Zunächst davon, dafs die Herrschaftsform eine Verbindung bedeutet oder schafft: unbehilflichere, über keine Vielheit von Wechselwirkungsformen verfügende Zeiten haben oft kein andres Mittel, die formale Zugehörigkeit zum Ganzen zu bewirken, als die Unterordnung der ihm nicht unmittelbar verbundenen Individuen unter seine a priori ihm zugehörigen Mitglieder. In der Zeit, als in Deutschland die früheste Verfassung völliger personaler und Besitzgleichheit in der Gemeinde aufgehört hatte, fehlten dem landlosen Manne die aktiven Freiheitsrechte — wenn er nicht ohne jede Verbindung mit dem Gemeinwesen bleiben wollte, mufste er sich einem Herrn anschliefsen, um so mittelbar als Schutzgenosse an den öffentlichen Verbänden teilzunehmen. Daran, dafs er dies tat, hatte die Gesamtheit ein Interesse, denn sie konnte keinen unverbundenen Mann in ihrem Gebiete dulden, und deshalb machte das angelsächsische Gesetz dem Landlosen ausdrücklich zur Pflicht, sich zu »verherren«. Ebenso fordert im mittelalterlichen England das Interesse der Gemeinde, dafs der Fremde sich

einem Schutzherrn unterstelle. Man gehörte zur Gruppe, wenn man ein Stück ihres Geländes besaſs; wer dessen ermangelte und doch zu ihr gehören wollte, der muſste selbst jemandem gehören, der ihr auf jene primäre Weise verbunden war. Die generelle Wichtigkeit führender Persönlichkeiten, bei einer relativen Gleichgültigkeit gegen deren personale Qualifikation, wiederholt sich formal ähnlich an manchen frühen Erscheinungen des Wahlprinzips. Die Wahlen zum mittelalterlichen englischen Parlament z. B. scheinen mit erstaunlicher Fahrlässigkeit und Indifferenz geführt worden zu sein: nur darauf, daſs der Bezirk ein Parlamentsmitglied designierte, scheint es angekommen zu sein, wer es war, tritt an Wichtigkeit dagegen zurück — was sich nicht weniger an der Gleichgültigkeit gegen die Qualifikation der Wähler zeigte, die im Mittelalter vielfach auffällt. Wer gerade anwesend ist, wählt mit, auf Legitimation oder auf eine bestimmte Anzahl der Wähler scheint oft kein Wert gelegt worden zu sein. Ersichtlich ist diese Unbekümmertheit um die Wahlkörper nur der Ausdruck für die Unbekümmertheit um die qualitativ-personalen Resultate der Wahl. — Ganz allgemein endlich wirkt in dem gleichen Sinn die Überzeugung von der Notwendigkeit des Zwanges, den die menschliche Natur nun einmal brauche, um nicht völliger Zweck- und Formlosigkeit des Handelns zu verfallen. Es ist für den generellen Charakter dieses Postulates gleichviel, ob die Unterordnung unter eine Person und ihre Willkür oder unter ein Gesetz erfolgt: gewisse extreme Fälle vorbehalten, in denen der Wert der Unterordnung als Form über den Widersinn ihres Inhaltes nicht mehr Herr werden kann, ist es nur ein sekundäres Interesse, ob das Gesetz inhaltlich etwas besser oder schlechter ist, gerade wie es sich mit der Qualität der herrschenden Persönlichkeit verhielt. Man könnte hier auf die Vorzüge des erblichen — also von den Qualitäten der Person bis zu einem gewissen Grade unabhängigen — Despotismus hinweisen, insbesondere wo es sich um das einheitliche, politische und kulturelle Leben groſser Gebiete handelt, und wo er vor der freien Föderation manches voraus hat, was der Prärogative der Ehe über die freie Liebe ähnlich ist. Niemand kann leugnen, daſs der Zwang des Rechtes und der Sitte unzählige Ehen zusammenhält, die sittlicherweise auseinandergehen müſsten: die Personen ordnen sich hier einem Gesetz unter, das für ihren Fall eben nicht paſst. In andern aber ist der gleiche Zwang, so hart er momentan und subjektiv empfunden werde,

ein unersetzlicher Wert, weil er diejenigen zusammenhält, die sittlicherweise zusammenbleiben sollen, aber in irgend einer augenblicklichen Verstimmung, Gereiztheit oder Gefühlsschwankung auseinandergehen würden, wenn sie nur könnten, und damit ihr Leben irreparabel verarmen oder zerstören würden. Das Ehegesetz mag inhaltlich gut oder schlecht, für den jeweiligen Fall passend oder nicht sein: der bloſse Zwang des Zusammenbleibens, der von ihm ausgeht, entwickelt individuelle Werte eudämonistischer und ethischer Art, — von denen der sozialen Zweckmäſsigkeit noch ganz abgesehen — die für den hier vorausgesetzten, vielleicht einseitig pessimistischen Standpunkt, bei Fortfall jedes Zwanges überhaupt nicht zu realisieren wären. Schon das Bewuſstsein eines jeden, daſs er an den andern zwangsmäſsig gebunden ist, mag in manchen Fällen dem Zusammensein seine äuſserste Unerträglichkeit geben; in andern aber wird es eine Nachgiebigkeit, Selbstbeherrschung, Durchbildung der Seele mit sich bringen, zu der bei jederzeit möglichem Auseinandergehen sich niemand bewogen fühlen würde, sondern die nur der Wunsch hervorlockt, die nun doch einmal unvermeidliche Gemeinsamkeit der Existenz wenigstens so erträglich wie möglich zu gestalten. Das Bewuſstsein, überhaupt unter einem Zwange zu stehen, einer übergeordneten Instanz unterworfen zu sein, — mag diese ein ideelles oder ein soziales Gesetz sein, eine willkürlich schaltende Persönlichkeit oder ein Verwalter höherer Normen — dieses Bewuſstsein ist gelegentlich revoltierend oder erdrückend, wahrscheinlich aber für die Mehrzahl der Menschen ein unersetzlicher Halt und Zusammenhalt des inneren und äuſseren Lebens. Unsere Seele scheint — in dem unvermeidlich symbolischen Ausdruck aller Psychologie — in zwei Schichten zu leben: einer tiefen, schwer oder garnicht beweglichen, die den wirklichen Sinn oder Substanz unseres Daseins trägt, während die andre sich aus den im Moment herrschenden Impulsen und isolierten Reizbarkeiten zusammensetzt. Die zweite würde nun noch öfter, als es tatsächlich geschieht, den Sieg über die erste davontragen und durch das Sichdrängen und rasche Sichablösen ihrer Glieder jener keine Lücke lassen, um an die Oberfläche zu treten, wenn nicht das Gefühl eines von irgendwoher eingreifenden Zwanges ihre Strömung staute, ihre Schwankungen und Launenhaftigkeiten bräche und damit der beharrenden Unterströmung immer wieder Raum und Übergewicht verschaffte. Gegenüber dieser funktionellen Bedeutung des Zwanges als solchen ist sein besonderer

Inhalt erst von sekundärer Wichtigkeit. Der sinnlose mag von einem sinnvollen abgelöst werden, aber auch dieser hat seine jetzt fragliche Bedeutung nur in dem, was er mit jenem teilt; ja, nicht nur das Dulden des Zwanges, sondern auch die Opposition gegen ihn, gegen den ungerechten wie gegen den gerechtfertigten, übt an dem Rhythmus unseres Oberflächenlebens diese Funktion der Hemmung und Unterbrechung, wodurch denn die tieferen und überhaupt nicht von aufsen zu hemmenden Strömungen des eigensten und substanziellen Lebens zu Bewufstein und Wirksamkeit gelangen. Insofern nun der Zwang mit irgend einer Art von Herrschaft identisch ist, zeigt dieser Zusammenhang das Element in ihr auf, das gegen die Qualität des Herrschenden, gegen das Recht seiner Individualität auf Herrschaft gewissermafsen gleichgültig ist, und das so den tieferen Sinn einer Forderung von Autorität schlechthin offenbart.

Ja, dafs persönliche Qualifikation und soziale Stellung in der Reihe der Über- und Unterordnungen sich durchgehends und restlos entsprächen, ist prinzipiell unmöglich, welche Organisation man auch zu diesem Zwecke vorschlagen möge. Und zwar auf Grund der Tatsache, dafs es immer mehr Menschen gibt, die zu übergeordneten Stellungen qualifiziert sind, als es übergeordnete Stellungen gibt. Von den gewöhnlichen Arbeitern einer Fabrik gibt es sicher sehr viele, die ebenso gut Werkführer oder Unternehmer sein könnten; von den gemeinen Soldaten sehr viele, die die volle Befähigung zum Offizier besäfsen; von den Millionen Untertanen eines Fürsten zweifellos eine grofse Anzahl, die ebenso gute oder bessere Fürsten sein würden. Das Gottesgnadentum ist gerade der Ausdruck dafür, dafs die subjektive Qualität nicht entscheiden soll, sondern eine andre, über die menschlichen Mafsstäbe erhabene Instanz. Der Bruch zwischen den zu einer leitenden Stellung Gelangten und den zu ihr Befähigten darf auch nicht etwa daraufhin gröfser angesetzt werden, dafs es umgekehrt vielerlei Personen in übergeordneten Stellen gibt, die für sie nicht qualifiziert sind. Denn diese Art des Mifsverhältnisses zwischen Person und Stellung erscheint aus mancherlei Gründen erheblicher, als sie in Wirklichkeit ist. Zunächst tritt die Unfähigkeit innerhalb einer Stellung, von der aus Andre geleitet werden, besonders grell hervor, läfst sich aus naheliegenden Ursachen schwerer verheimlichen, als sehr viele andre menschliche Unzulänglichkeiten — und zwar insbesondere, weil ebenso viele Andre, wahrhaft zu der Stellung quali-

fizierte, untergeordnet daneben stehen. Ferner entsteht diese Unangemessenheit vielfach garnicht aus individuellen Mängeln, sondern aus den widerspruchsvollen Anforderungen des Amtes, deren unvermeidlicher Erfolg dennoch leicht dem Inhaber des Amtes als subjektive Schuld zugerechnet wird. Die moderne »Staatsregierung«, z. B. hat ihrem Begriffe nach eine Unfehlbarkeit, die der Ausdruck ihrer — prinzipiell — absoluten Objektivität ist. An dieser ideellen Unfehlbarkeit gemessen, erscheinen ihre realen Träger natürlich oft unzureichend. In Wirklichkeit sind die rein individuellen Unzulänglichkeiten leitender Persönlichkeiten relativ selten. Bedenkt man die unsinnigen und unkontrollierbaren Zufälle, durch die die Menschen auf allen Gebieten in ihre Positionen gelangen, so wäre es ein unbegreifliches Wunder, daſs nicht eine sehr viel gröſsere Summe von Unfähigkeit in deren Ausfüllung hervortritt, wenn man nicht annehmen müſste, daſs die latenten Qualifikationen für die Stellungen in sehr groſser Verbreitung vorhanden sind. Es ruht auf dieser Voraussetzung, daſs republikanische Verfassungen manchmal bei der Kreierung ihrer Beamten nur nach negativen Instanzen fragen, d. h. danach, ob der Anwärter sich durch irgend etwas des Amtes unwürdig gemacht hätte — wenn also etwa in Athen die Ernennung durch das Los geschah und nur untersucht wurde, ob der Betreffende seine Eltern gut behandelt, seine Steuern bezahlt habe usw. —, also nur, ob etwas gegen ihn vorlag, so daſs vorausgesetzt wurde, daſs a priori jeder würdig wäre. Dies ist das tiefe Recht des Sprichwortes: wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch den Verstand dazu. Denn der zur Ausfüllung höherer Stellungen erforderte »Verstand« ist eben bei vielen Menschen vorhanden, aber er bewährt, entwickelt, offenbart sich erst, wenn sie die Stellung einnehmen. Diese Inkommensurabilität zwischen dem Quantum der Befähigungen zur Überordnung und dem ihrer möglichen Betätigungen erklärt sich vielleicht aus dem Unterschiede zwischen dem Charakter des Menschen als Gruppenwesen und dem als Individuum. Die Gruppe als solche ist niedrig und führungsbedürftig, die Eigenschaften, die sie als die schlechthin gemeinsamen entfaltet, sind nur die sicher vererbten, also die primitiveren und undifferenzierten, oder die leicht suggerierbaren, also die »untergeordneten«. Sobald also überhaupt eine Gruppenbildung gröſseren Maſses stattfindet, ist es zweckmäſsig, daſs die ganze Masse sich in der Form der Unterordnung unter Wenige organisiere. Das verhindert aber ersichtlich nicht, daſs jeder Einzelne

aus dieser Masse höhere und feinere Eigenschaften besitze. Nur sind diese individueller Art, gehen nach verschiedenen Seiten über den Gemeinbesitz hinaus und helfen deshalb der Niedrigkeit derjenigen Qualitäten nicht auf, in denen sich alle mit Sicherheit begegnen. Aus diesem Verhältnis folgt, dafs einerseits die Gruppe als ganze des Führers bedarf, und es also viele Untergeordnete und nur wenige Übergeordnete geben kann, andrerseits aber jeder Einzelne aus der Gruppe höher qualifiziert ist, denn als Gruppenelement und also als Untergeordneter.

Mit diesem, allen sozialen Bildungen eigenen Widerspruch zwischen dem gerechten Anspruch auf übergeordnete Stellung und der technischen Unmöglichkeit, ihm zu genügen, findet sich das ständische Prinzip und die jetzige Ordnung ab, indem sie Klassen pyramidenförmig mit einer immer geringeren Mitgliederzahl übereinander bauen und dadurch die Zahl der zu leitenden Stellungen »Qualifizierten« a priori einschränken. Diese Auswahl richtet sich nicht nach den gegebenen Individuen, sondern, umgekehrt, sie präjudiziert diese. Aus einer Menge von Gleichen kann man nicht jeden in die verdiente Stellung bringen. Darum könnten jene Ordnungen als der Versuch gelten, umgekehrt vom Gesichtspunkt der vorher bestimmten Stellung aus die Individuen für diese zu züchten. Statt der Langsamkeit, mit der dies der Vererbung und der standesmäfsigen Erziehung gelingen kann, werden auch sozusagen akute Verfahren angewendet, die die Persönlichkeiten, gleichgültig gegen deren bisherige Qualität, durch autoritative oder mystische Satzung zu der Fähigkeit des Führens und Herrschens emporheben. Für den Bevormundungsstaat des 17. und 18. Jahrhunderts war der Untertan zu keinerlei Mitwirkung an den öffentlichen Angelegenheiten fähig; in politischer Hinsicht blieb er dauernd führungsbedürftig. In dem Augenblick aber, in dem er in ein Staatsamt eintrat, erhielt er mit einem Schlage die höheren Einsichten und den Gemeinsinn, die ihn zur Lenkung der Allgemeinheit befähigten — als ob durch die Beamtung aus dem Unmündigen wie durch generatio aequivoca nicht nur der Mündige, sondern der Führer, mit allen erforderlichen Eigenschaften des Intellekts und Charakters, entsprungen wäre. Die Spannung zwischen der apriorischen Unqualifiziertheit eines jeden zu einer bestimmten Superiorität, und der absoluten Qualifikation, die er a posteriori durch die Einwirkung einer höheren Instanz erwirbt, erreicht ihr Maximum innerhalb des katholi-

schen Priesterstandes. Hier spielt keine Familientradition, keine von Kindheit an wirkende Erziehung mit, ja die persönliche Qualität des Kandidaten ist prinzipiell unwichtig gegenüber dem in mystischer Objektivität bestehenden Geiste, mit dem die Priesterweihe ihn begabt. Die superiore Leistung wird ihm nicht übertragen, weil gerade nur er von Natur zu ihr bestimmt ist (obgleich dies natürlich mitwirken kann und eine gewisse Unterschiedlichkeit der Zugelassenen begründet), auch nicht auf die Chance hin, ob er nun von vornherein ein Berufener oder Nichtberufener ist — sondern die Weihe schafft, weil sie den Geist überträgt, die besondere Qualifikation für die Leistung, zu der sie beruft. Dafs Gott dem, dem er ein Amt gibt, auch den Verstand dazu gibt — dies Prinzip ist nach seinen beiden Seiten: der vorherigen Ungeeignetheit und der nachherigen, durch das »Amt« geschaffenen Geeignetheit, hier aufs radikalste realisiert.

Viertes Kapitel.

Der Streit.

Dafs der Kampf soziologische Bedeutung hat, indem er Interessengemeinschaften, Vereinheitlichungen, Organisationen verursacht oder modifiziert, ist prinzipiell nie bestritten. Dagegen mufs der gewöhnlichen Anschauung die Frage paradox vorkommen, ob nicht der Kampf selbst schon, ohne Rücksicht auf seine Folge- oder Begleiterscheinungen, eine Vergesellschaftungsform ist. Dies erscheint zunächst als eine blofse Titelfrage. Wenn jede Wechselwirkung unter Menschen eine Vergesellschaftung ist, so mufs der Kampf, der doch eine der lebhaftesten Wechselwirkungen ist, der in der Beschränkung auf ein einzelnes Element logisch unmöglich ist, durchaus als Vergesellschaftung gelten. Tatsächlich sind das eigentlich Dissoziierende die Ursachen des Kampfes, Hafs und Neid, Not und Begier. Ist auf sie hin der Kampf erst ausgebrochen, so ist er eigentlich die Abhülfsbewegung gegen den auseinanderführenden Dualismus, und ein Weg, um zu irgend einer Art von Einheit, wenn auch durch Vernichtung der einen Partei, zu gelangen — ungefähr wie die heftigsten Erscheinungen der Krankheit gerade oft die Anstrengungen des Organismus darstellen, sich von Störungen und Schädlichkeiten zu befreien. Dies bedeutet keineswegs die Trivialität des: si vis pacem para bellum — sondern ist das ganz Allgemeine, von dem dieser Sonderfall abzweigt. Der Kampf selbst ist schon die Auslösung der Spannung zwischen den Gegensätzen; dafs er auf den Frieden ausgeht, ist nur ein einzelner, besonders naheliegender Ausdruck dafür, dafs er eine Synthese von Elementen ist, ein Gegeneinander, das mit dem Füreinander unter einen höheren Begriff gehört. Dieser Begriff wird durch den gemeinsamen Gegensatz beider Beziehungs-

formen gegen die bloſse gegenseitige Gleichgültigkeit zwischen Elementen bezeichnet; die Ablehnung wie die Auflösung der Vergesellschaftung sind auch Negationen, aber gerade in dem Unterschied gegen sie bezeichnet der Kampf das positive Moment, das sich mit seinem Verneinungscharakter zu einer nur begrifflich, aber nicht tatsächlich auseinanderzutrennenden Einheit verflicht.

Von dem Gesichtspunkte der soziologischen Positivität des Kampfes aus erfahren alle sozialen Bildungen eine eigenartige Anordnung. Es zeigt sich nämlich sogleich, daſs, wenn die Verhältnisse der Menschen untereinander — im Gegensatz zu dem, was jeder in sich selbst und im Verhältnis zu Objekten ist — den Gegenstand einer besonderen Betrachtung bilden, die herkömmlichen Gegenstände der Soziologie nur eine Unterabteilung dieser weitgreifenden, wirklich von einem Prinzip bestimmten Wissenschaft bilden. Es schien, als ob es nur zwei einheitliche Objekte der Wissenschaft vom Menschen gäbe: die Einheit des Individuums und die Einheit aus Individuen, die Gesellschaft, und als ob ein drittes logisch ausgeschlossen wäre. Dann findet der Kampf als solcher, also abgesehen von den Beiträgen, die er zu den unmittelbaren Einheitsformen der Gesellschaft leistet, keine Stelle, an der er untersucht werde. Er ist eine Tatsache sui generis und seine Einreihung unter den Begriff der Einheit wäre ebenso gewaltsam wie resultatlos, da er vielmehr die Verneinung der Einheit bedeutet. Als umfassendere Einteilung erscheint es nun vielmehr, in der Lehre von den Beziehungen der Menschen diejenigen, die eine Einheit ausmachen, also die gesellschaftlichen im engeren Sinne, von den anderen zu unterscheiden, die der Einheit entgegenwirken. Nun ist aber zu bedenken, daſs jedes historisch wirkliche Verhältnis an beiden Kategorien teil zu haben pflegt. Wie der Einzelne die Einheit seiner Persönlichkeit doch nicht nur so gewinnt, daſs ihre Inhalte nach logischen oder sachlichen, religiösen oder ethischen Normen restlos harmonieren, sondern wie Widerspruch und Streit nicht nur solcher Einheit vorangehen, sondern in jedem Augenblick ihres Lebens in ihr wirksam sind — so dürfte es keine soziale Einheit geben, in der die konvergierenden Richtungen der Elemente nicht von divergierenden unablöslich durchzogen wären. Eine Gruppe, die schlechthin zentripetal und harmonisch, bloſs »Vereinigung« wäre, ist nicht nur empirisch unwirklich, sondern sie würde auch keinen eigentlichen Lebensprozeſs aufweisen; die Gesellschaft der Heiligen, die Dante in

der Rose des Paradieses erblickt, mag sich so verhalten, aber sie ist auch jeder Veränderung und Entwicklung enthoben, während schon die heilige Versammlung der Kirchenväter in Raphaels Disputa sich, wenn nicht als wirklicher Streit, so doch als eine erhebliche Verschiedenheit von Stimmungen und Denkrichtungen darstellt, aus der die ganze Lebendigkeit und der wirklich organische Zusammenhang jenes Zusammenseins quillt. Wie der Kosmos »Liebe und Hafs«, attraktive und repulsive Kräfte braucht, um eine Form zu haben, so braucht auch die Gesellschaft irgend ein quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie, Assoziation und Konkurrenz, Gunst und Mifsgunst, um zu einer bestimmten Gestaltung zu gelangen. Aber diese Entzweiungen sind keineswegs blofse soziologische Passiva, negative Instanzen, so dafs die definitive, wirkliche Gesellschaft nur durch die andern und positiven Sozialkräfte zustande käme, und zwar immer nur so weit, wie jene es nicht verhindern. Diese gewöhnliche Auffassung ist ganz oberflächlich; die Gesellschaft, wie sie gegeben ist, ist das Resultat beider Kategorien von Wechselwirkungen, die insofern beide völlig positiv auftreten [1]).

[1]) Dies ist der soziologische Fall eines Gegensatzes in der Lebensauffassung überhaupt. Für die gewöhnliche Anschauung stehen allenthalben zwei Parteien des Lebens sich gegenüber, von denen die eine sein Positives, seinen eigentlichen Inhalt, oder sogar die Substanz des Lebens selbst trägt, die andre aber das seinem Sinn nach Nicht-Seiende ist, dasjenige, nach dessen Abzug erst jene Positivitäten das wirkliche Leben aufbauen; so verhalten sich Glück und Leid, Tugend und Laster, Stärke und Unzulänglichkeit, Gelingen und Fehlschlagen, angebbare Inhalte und Pausen des Lebensverlaufes. Als die höchste Auffassung indefs, die diesen Gegensatzpaaren gegenüber angezeigt ist, erscheint mir die andre: alle diese polaren Differenziertheiten als ein Leben zu begreifen, auch in dem, was von einem einzelnen Ideal aus nicht sein soll und ein blofs Negatives ist, den Pulsschlag einer zentralen Lebendigkeit zu spüren, den Gesamtsinn unsrer Existenz aus beiden Parteien erwachsen zu lassen; in dem umfassendsten Zusammenhang des Lebens ist auch das, was als Vereinzeltes störend und zerstörend ist, durchaus positiv, keine Lücke, sondern die Erfüllung einer nur ihm vorbehaltenen Rolle. Nun mag die Höhe, von der aus alles, was in den sachlichen und den Wertreihen als Plus und Minus, als einander widersprechend, einander aufhebend sich entgegentritt, dennoch zu einer Lebenseinheit ineinander gefühlt wird — diese Höhe zu erreichen oder durchgängig festzuhalten, mag uns versagt sein; zu gern denken und empfinden wir unser wesentliches Sein, das, was wir eigentlich und im letzten Grunde bedeuten, als mit einer dieser Parteien identisch, je nach unserm optimistischen oder pessimistischen Lebensgefühl erscheint uns die andre als Oberfläche, Zufälligkeit, als etwas, das zu beseitigen oder in Abzug zu bringen ist, damit sich

Das Mifsverständnis, als risse die eine nieder, was die andere aufbaut, und als sei, was schliefslich dasteht, das Ergebnis ihrer Subtraktion (während es in Wirklichkeit viel eher als das ihrer Addition zu bezeichnen ist) — dieses Mifsverständnis entspringt wohl aus dem doppelten Sinn des Einheitsbegriffes. Als Einheit bezeichnen wir die Übereinstimmung und den Zusammenschlufs gesellschaftlicher Elemente, im Gegensatz zu ihren Entzweiungen, Absonderungen, Disharmonien; eine Einheit aber heifst uns auch die Gesamtsynthese der Personen, Energien und Formen zu einer Gruppe, die schliefsliche Ganzheit ihrer, in die sowohl jene im engeren Sinne einheitlichen wie die dualistischen Beziehungen einbezogen sind. So führen wir das Gruppengebilde, das wir als »einheitlich« empfinden, insoweit auf diejenigen seiner funktionellen Bestandteile zurück, die als die spezifisch einheitlichen — also mit Ausschlufs der andern, weiteren Bedeutung des Wortes — gelten. Zu dieser Ungenauigkeit trägt von der andern Seite der entsprechende Doppelsinn der Entzweiung oder Opposition bei. Indem diese zwischen den einzelnen Elementen ihren verneinenden oder zerstörerischen Sinn entfaltet, wird daraus unbefangen geschlossen, dafs sie in ebenderselben Weise auf das Gesamtverhältnis wirken müsse. In Wirklichkeit aber braucht, was zwischen Individuen, in bestimmter Richtung laufend und isoliert betrachtet, etwas Negatives, Abträgliches ist, innerhalb der Totalität der Beziehung keineswegs ebenso zu wirken; denn hier gibt es — wie es vielleicht am einfachsten die Konkurrenz der Individuen innerhalb einer Wirtschaftseinheit zeigt — mit andern, von dem Konflikt nicht

---

das wahre und in sich einheitliche Leben ergäbe. In diesen Dualismus — den der Text gleich noch im besonderen ausführen wird — sind wir allenthalben, von den engsten bis zu den umfassendsten Lebensprovinzen personaler, sachlicher, sozialer Art, verwickelt: dafs wir eine Ganzheit oder Einheit haben oder sind, die in zwei logisch und sachlich entgegengesetzte Parteien auseinandergeht, und dafs wir nun jene Totalität unser mit einer dieser Parteien identifizieren und die andre als ein Fremdes, eigentlich nicht dazu Gehöriges und unser zentrales und umfassendes Wesen Verneinendes empfinden. Zwischen dieser Tendenz und der andern, die das Ganze auch wirklich das Ganze sein läfst, die die Einheit, die doch schliefslich beide Gegensätze befafst, auch wirklich in jedem von beiden und ihrem Zusammen lebendig macht — bewegt sich dauernd das Leben. Das Recht der letzteren Tendenz aber an der soziologischen Erscheinung des Streites zu behaupten, ist um so erforderlicher, als der Streit seine gesellschaftszerstörende Kraft als eine scheinbar undiskutable Tatsache aufdrängt.

berührten Wechselwirkungen zusammen ein ganz neues Bild, in dem das Negative und Dualistische, nach Abzug dessen, was es etwa an singulären Beziehungen zerstört hat, seine durchaus positive Rolle spielt.

Die komplizierteren Fälle weisen hier zwei ganz entgegengesetzte Typen auf. Zunächst die äufserlich engen, unbegrenzt viele Lebensbeziehungen einschliefsenden Gemeinsamkeiten, wie die Ehe. Nicht nur für unzweideutig verunglückte Ehen, sondern auch für solche, die einen erträglichen oder wenigstens ertragenen modus vivendi gefunden haben, ist ein gewisses Mafs von Mifshelligkeiten, innerem Auseinandergehen und äufseren Kontroversen mit alledem, was das Band schliefslich zusammenhält, organisch verbunden und aus der Einheit des soziologischen Gebildes überhaupt nicht herauszulösen. Solche Ehen sind keineswegs um gerade so viel weniger Ehen, als in ihnen Streit ist; sondern aus so und so viel Elementen, zu denen dieses Quantum Streit unnachläfslich gehört, sind sie als diese bestimmt charakterisierten Totalitäten erwachsen. Auf der andern Seite tritt die durchaus positive und integrierende Rolle des Antagonismus an Fällen hervor, wo die Struktur durch die Schärfe und sorgfältig konservierte Reinheit sozialer Einteilungen und Abstufungen charakterisiert wird. So beruht das indische Sozialsystem nicht nur auf der Hierarchie der Kasten, sondern auch direkt auf ihrer gegenseitigen Repulsion. Feindseligkeiten hindern nicht nur die Abgrenzungen innerhalb der Gruppe am allmählichen Verschwimmen, — so dafs sie als Garantien bestehender Verfassungen bewufst gezüchtet werden können — sondern darüber hinaus sind sie direkt soziologisch produktiv: sie geben Klassen und Persönlichkeiten oft erst ihre gegenseitige Stellung, die diese nicht oder nicht so gefunden hätten, wenn etwa die objektiven Ursachen der Feindseligkeit zwar genau so vorhanden und wirksam gewesen, aber nicht von dem Gefühle und den Äufserungen der Feindschaft begleitet wären. Es würde keineswegs immer ein reicheres und volleres Gemeinschaftsleben ergeben, wenn die repulsiven und, im einzelnen betrachtet, auch destruktiven Energien in ihm verschwänden, — wie es ein erheblicheres Vermögen ergibt, wenn seine Passiva wegfallen — sondern ein ebenso verändertes und oft ebenso unrealisierbares Bild, wie nach Wegfall der Kräfte der Kooperation und Zuneigung, der Hilfeleistung und Interessenharmonie. Dies gilt nicht nur im Grofsen für die Konkurrenz, die rein als

formales Spannungsverhältnis und ganz abgesehen von ihren sachlichen Ergebnissen die Gruppenform, die gegenseitige Stellung und Distanz der Elemente bestimmt; sondern auch da, wo die Vereinigung auf der Stimmung der individuellen Seelen beruht. So ist z. B. die Opposition eines Elementes gegen ein ihm vergesellschaftetes schon deshalb kein bloſs negativ sozialer Faktor, weil sie vielfach das einzige Mittel ist, durch das uns ein Zusammen mit eigentlich unaushaltbaren Persönlichkeiten noch möglich wird. Hätten wir nicht Macht und Recht, gegen Tyrannei und Eigensinn, gegen Launenhaftigkeit und Taktlosigkeit wenigstens zu opponieren, so würden wir Beziehungen zu Menschen, unter deren Charakter wir derartig leiden, überhaupt nicht ertragen, sondern zu Verzweiflungsschritten gedrängt werden, die nun das Verhältnis allerdings aufhöben, obgleich gerade sie vielleicht nicht »Kampf« sind. Und zwar nicht nur um der — hier indes nicht wesentlichen — Tatsache willen, daſs Bedrückungen sich zu steigern pflegen, wenn man sie sich ruhig und ohne Protest gefallen läſst; sondern die Opposition gewährt uns eine innere Genugtuung, Ablenkung, Erleichterung — wie es unter anderen psychologischen Umständen gerade die Demut und Geduld tut. Unsere Opposition gibt uns das Gefühl, in dem Verhältnis nicht völlig unterdrückt zu sein, sie läſst unsere Kraft sich bewuſst bewähren und verleiht so erst eine Lebendigkeit und Wechselwirksamkeit an Verhältnisse, denen wir uns ohne dieses Korrektiv um jeden Preis entzogen hätten.

Und zwar leistet sie das nicht nur dann, wenn sie es nicht zu merkbaren Erfolgen bringt, sondern auch, wenn sie überhaupt von vornherein nicht in die Erscheinung tritt, rein innerlich bleibt; auch wo sie sich kaum praktisch äuſsert, kann sie das innere Gleichgewicht — manchmal sogar bei beiden Elementen des Verhältnisses —, eine Beruhigung und ein ideelles Machtgefühl herstellen und dadurch Verhältnisse retten, deren Weiterbestand für Auſsenstehende oft unbegreiflich ist. Dann ist eben die Opposition ein Glied des Verhältnisses selbst, sie verwächst zu völlig gleichen Rechten mit den übrigen Gründen seiner Existenz; sie ist nicht nur ein Mittel, das Gesamtverhältnis zu konservieren, sondern eine der konkreten Funktionen, in denen dieses in Wirklichkeit besteht. Wo die Beziehungen rein äuſserliche und dabei nicht praktisch eingreifende sind, leistet die latente Form des Streites diesen Dienst: die Aversion, das Gefühl einer gegenseitigen Fremdheit und Abstoſsung, die in dem

Augenblick einer irgendwie veranlaſsten nahen Berührung sogleich in positiven Haſs und Kampf ausschlagen würde. Ohne diese Aversion würde das groſsstädtische Leben, das einen jeden täglich mit unzähligen anderen in Berührung bringt, gar keine ausdenkbare Form haben. Die ganze innere Organisierung dieses Verkehrs beruht auf einem äuſserst mannigfaltigen Stufenbau von Sympathien, Gleichgültigkeiten und Aversionen der kürzesten wie der dauerndsten Art. Die Sphäre der Gleichgültigkeit ist dabei relativ klein; die Aktivität unserer Seele antwortet doch fast auf jeden Eindruck seitens eines andern Menschen mit einer irgendwie bestimmten Empfindung, deren Unterbewuſstheit, Flüchtigkeit und Wechsel sie nur in eine Indifferenz aufzuheben scheint. Tatsächlich wäre diese letztere uns ebenso unnatürlich wie die Verschwommenheit wahlloser gegenseitiger Suggestion unerträglich, und vor diesen beiden typischen Gefahren der Groſsstadt bewahrt uns die Antipathie, das Vorstadium des praktischen Antagonismus, sie bewirkt die Distanzen und Abwendungen, ohne die diese Art Leben überhaupt nicht geführt werden könnte: ihre Maſse und ihre Mischungen, der Rhythmus ihres Auftauchens und Verschwindens, die Formen, in denen ihr genügt wird — dies bildet mit den im engeren Sinne vereinheitlichenden Motiven ein untrennbares Ganzes der groſsstädtischen Lebensgestaltung; was in dieser unmittelbar als Dissoziierung erscheint, ist so in Wahrheit nur eine ihrer elementaren Sozialisierungsformen.

Wenn demnach die streitmäſsigen Beziehungen auch nicht für sich allein ein gesellschaftliches Gebilde ergeben, sondern immer nur in der Korrelation mit vereinheitlichenden Energien, so daſs beide zusammen erst die konkrete Lebenseinheit der Gruppe ausmachen — so unterscheiden sich die ersteren insofern kaum von den sonstigen Beziehungsformen, die die Soziologie der Vielfachheit des wirklichen Daseins entnimmt. Weder Liebe noch Arbeitsteilung, weder gemeinsames Verhalten zu einem Dritten noch Freundschaft, weder Parteizugehörigkeit noch Über- und Unterordnung dürfte alleinherrschend eine historische Einung zustande bringen oder dauernd tragen, und wo dies dennoch der Fall ist, enthält der so bezeichnete Prozeſs schon eine Mehrheit unterscheidbarer Beziehungsformen; es ist nun einmal das Wesen menschlicher Seelen, sich nicht von einem Faden aneinanderbinden zu lassen, so sehr die wissenschaftliche Analyse auch erst bei den elementaren Einheiten in ihrer spezifischen Bindekraft

halt macht. Ja, vielleicht ist diese ganze Zerlegung noch in einem hierüber hinausgehenden und scheinbar umgekehrten Sinn ein bloſs subjektives Tun: vielleicht sind die Verbindungen zwischen den einzelnen Elementen allerdings oft ganz einheitlich, aber diese Einheit ist unserem Verstande ungreifbar — gerade bei den reichsten und von mannigfaltigsten Inhalten lebenden Beziehungen wird uns diese mystische Einheit am stärksten bewuſst — und es bleibt nur übrig, sie als die Zusammenwirksamkeit einer Mehrheit verbindender Energien darzustellen. Diese beschränken und modifizieren sich gegenseitig, bis das Bild herauskommt, das die objektive Wirklichkeit auf einem viel einfacheren, einheitlichen, aber für den nachzeichnenden Verstand ungangbaren Wege erreicht hat. So verhalten sich doch auch die Vorgänge in der Einzelseele. In jedem Augenblick sind diese so komplizierter Art, bergen eine solche Fülle mannigfaltiger oder gegensätzlicher Schwingungen, daſs ihre Bezeichnung durch einen unserer psychologischen Begriffe immer unvollkommen und eigentlich fälschend ist: auch zwischen den Lebensmomenten der individuellen Seele spannt sich nie nur ein Faden. Dennoch ist auch dies nur ein Bild, das das analytische Denken sich von der ihm unzugänglichen Einheit der Seele macht. Sicherlich ist vieles, was wir als Mischgefühl, als Zusammensetzung vielfacher Triebe, als Konkurrenz entgegengesetzter Empfindungen vorstellen müssen, in sich völlig einheitlich; aber dem nachrechnenden Verstande fehlt vielfach das Schema für diese Einheit und so muſs er sie als eine Resultante mehrfacher Elemente konstruieren. Wenn wir Dingen gegenüber zugleich angezogen und abgestoſsen werden; wenn edle und niedere Charakterzüge sich in einer Handlung zu mischen scheinen; wenn die Empfindung für einen Menschen sich aus Respekt und Freundschaft, oder aus väterlichen oder mütterlichen und erotischen Impulsen, oder aus ethischen und ästhetischen Wertungen zusammensetzt — so sind dies gewiſs als wirkliche seelische Vorgänge oft in sich ganz einheitliche, aber wir können sie nur nicht direkt bezeichnen und machen sie deshalb nach allerhand Analogien, nach vorangegangenen Motiven oder nach folgenden äuſseren Konsequenzen zu einem Konzert mannigfacher seelischer Elemente. Ist dies richtig, so müssen auch scheinbar zusammengesetzte Verhältnisse zwischen mehreren Seelen vielfach in Wirklichkeit einheitlich sein. Die Distanz z. B. zwischen zwei verbundenen Menschen, die ihr Verhältnis charakterisiert, er-

scheint uns oft als das Ergebnis einer Zuneigung, die eigentlich eine viel gröſsere Nähe bewirken müſste, und einer Abneigung, die sie eigentlich ganz auseinandertreiben müſste; indem beides sich nun gegenseitig einschränkt, komme eben jenes tatsächliche Distanzmaſs heraus. Dies kann aber ganz irrig sein, das Verhältnis ist von innen her auf diese bestimmte Distanz angelegt, es hat sozusagen von vornherein eine gewisse Temperatur, die nicht erst durch die Ausgleichung einer eigentlich wärmeren und einer eigentlich kühleren zustande kommt. Das Maſs von Superiorität und Suggestion, das sich zwischen zwei Personen herstellt, deuten wir oft als erzeugt durch die Stärke der einen Partei, die doch durch eine gleichzeitige Schwäche in anderer Hinsicht gekreuzt wird; diese Stärke und Schwäche mag vorhanden sein, aber ihre Zweiheit macht sich oft in dem Verhältnis, wie es wirklich besteht, garnicht geltend, sondern dieses ist durch das Gesamtwesen der Elemente bestimmt, und erst nachträglich zerlegen wir seinen unmittelbaren Charakter in jene Faktoren. Erotische Verhältnisse bieten die häufigsten Beispiele. Wie oft erscheinen sie uns zusammengewebt aus Liebe und Achtung, oder auch Verachtung; aus Liebe und gefühlter Harmonie der Naturen und dem gleichzeitigen Bewuſstsein, einander durch Entgegengesetztheit zu ergänzen; aus Liebe und Herrschsucht oder Anlehnungsbedürfnis. Was so der Beobachter oder auch das Subjekt selbst in zwei sich mischende Ströme auseinanderlegt, ist in Wirklichkeit oft nur einer. In dem Verhältnis, wie es schlieſslich besteht, wirkt die Gesamtpersönlichkeit des einen auf die des andern, und seine Wirklichkeit ist unabhängig von der Überlegung, daſs, wenn dies Verhältnis eben nicht bestünde, die Persönlichkeiten sich dann mindestens Achtung oder Sympathie oder das Gegenteil davon einflöſsen würden. Als Mischgefühl oder Mischverhältnis bezeichnen wir dergleichen unzählige Male, weil wir die Erfolge konstruieren, die die Qualitäten der einen Partei auf die andre üben würden, wenn sie isoliert wirkten — was sie jetzt gerade nicht tun; ganz abgesehen davon, daſs die Mischung von Gefühlen und Beziehungen selbst da, wo mit gröſserem Recht davon gesprochen wird, immer ein problematischer Ausdruck bleibt, der ein räumlich anschauliches Geschehen mit unvorsichtiger Symbolik auf völlig heterogene seelische Beziehungen überträgt.

So also dürfte es sich vielfach mit der sogenannten Mischung konvergierender und divergierender Strömungen in einer Gemeinschaft

verhalten. Das Verhältnis ist dann entweder von vornherein sui generis, d. h. seine Motivierung und Form ist in sich ganz einheitlich und erst um es beschreiben und einrangieren zu können, setzen wir es nachträglich aus einer monistischen und einer antagonistischen Strömung zusammen. Oder diese beiden sind von vornherein zwar vorhanden, aber sozusagen bevor es überhaupt zu dem Verhältnis kam; in ihm sind sie zu einer organischen Einheit verwachsen, in der die einzelne sich garnicht mehr mit ihrer spezifischen Energie bemerkbar macht; worüber natürlich die ungeheure Zahl der Verhältnisse nicht zu übersehen ist, in denen die entgegengesetzten Teilbeziehungen wirklich und getrennt nebeneinander herlaufen und jeden Augenblick aus der Gesamtlage herauserkannt werden können. Es ist eine besondere Nuance der historischen Entwicklung von Verhältnissen, dafs dieselben manchmal in einem frühen Stadium eine undifferenzierte Einheit von konvergierenden und divergierenden Tendenzen zeigen, die sich erst später zu voller Entschiedenheit auseinanderlegen. Noch im 13. Jahrhundert finden sich an Höfen des mittleren Europa dauernde Versammlungen von Edelleuten, die eine Art Rat des Fürsten sind, als seine Gäste leben und zugleich eine halb ständische Repräsentation des Adels sind, die dessen Interessen doch auch gegen den Fürsten wahrzunehmen hat. Die Interessengemeinschaft mit dem König, dessen Verwaltung sie gelegentlich dienen, und die oppositionelle Bewahrung eigenen ständischen Rechts fanden sich in diesen Gebilden nicht nur ungesondert nebeneinander, sondern ineinander, die Position wurde sicher als einheitliche empfunden, so sehr uns ihre Elemente als unverträglich erscheinen. In England ist um diese Zeit das Parlament der Barone noch kaum von einem erweiterten Rate des Königs unterschieden. Zugehörigkeit und kritische oder parteimäfsige Gegnerschaft sind hier noch in keimhafter Einheit beschlossen. Solange es sich überhaupt erst um das Herausarbeiten von Institutionen handelt, die das immer vielgliedrigere und verwickeltere Problem des inneren Gleichgewichts der Gruppe zu lösen haben — solange wird es häufig unentschieden sein, ob sich ihre Zusammenwirksamkeit zum Heil des Ganzen in der Form der Opposition, Konkurrenz, Kritik, oder in der der unmittelbaren Einheit und Harmonie vollziehen soll; so wird ein ursprünglicher Indifferenzzustand bestehen, der von der späteren Differenziertheit aus logisch widerspruchsvoll erscheint, aber der Unentwickeltheit der Organisation durchaus ent-

spricht. Die subjektiv-persönlichen Beziehungen entwickeln sich vielfach in entgegengesetzter Richtung. Denn gerade die Entschiedenheit von Zugehörigkeit oder Gegnerschaft pflegt in relativ frühen Kulturepochen eine relativ grofse zu sein. Halbe und unentschiedene Verhältnisse zwischen Personen, in einem Dämmerzustand des Gefühls wurzelnd, dessen letztes Wort fast ebenso gut Hafs wie Liebe sein kann, ja, der seine Indifferenz manchmal in einem Pendeln zwischen beiden verrät — solche Verhältnisse sind in reifen und überreifen Zeiten heimischer als in jugendlichen. —

So wenig der Antagonismus für sich allein eine Vergesellschaftung ausmacht, so wenig pflegt er — von Grenzfällen abgesehen — in Vergesellschaftungen als soziologisches Element zu fehlen und seine Rolle kann sich ins Unendliche, d. h. bis zur Verdrängung aller Einheitsmomente steigern. Die so resultierende Skala der Beziehungen ist auch von ethischen Kategorien her zu konstruieren, obgleich diese letzteren im Allgemeinen keine geeigneten Anhaltspunkte sind, das Soziologische an den Erscheinungen zwanglos und vollständig herauszustellen. Die Wertgefühle, mit denen wir die Willensaktionen der Individuen begleiten, ergeben Reihen, die zu den Aufstellungen ihrer Beziehungsformen nach sachlich-begrifflichen Gesichtspunkten ein rein zufälliges Verhältnis haben. Man würde der Ethik, sobald man sie als eine Art Soziologie vorstellte, ihre tiefsten und feinsten Inhalte rauben: das Verhalten der Seele in und zu sich selbst, das in ihre äufseren Beziehungen überhaupt nicht eintritt, ihre religiösen Bewegungen, die nur ihrem eigenen Heil oder Verderben dienen, ihre Hingabe an die objektiven Werte der Erkenntnis, der Schönheit, der Bedeutsamkeit der Dinge, die jenseits aller Verbindung mit andren Menschen stehen. Die Mischung harmonischer und feindseliger Beziehungen aber läfst die soziologische und die ethische Reihe einmal zusammenfallen. Sie beginnt hier mit der Aktion von A zum Nutzen von B, geht zum eigenen Nutzen von A vermittels B, ohne ihm zu nutzen, aber auch ohne ihm zu schaden, mündet endlich an der egoistischen Aktion auf Kosten von B. Indem dies nun von Seiten des B erwiedert wird, aber doch fast nie in der genau gleichen Weise und dem gleichen Mafs, entstehen die unübersehbaren Mischungen von Konvergenz und Divergenz in den menschlichen Beziehungen.

Freilich gibt es Kämpfe, die jedes anderweitige Moment auszuschliefsen scheinen: z. B. zwischen dem Räuber oder dem Rowdy

und ihren Opfern. Wenn ein solcher Kampf schlechthin auf Vernichtung geht, so nähert er sich allerdings dem Grenzfall des Meuchelmordes, in dem der Beisatz des vereinheitlichenden Elementes gleich Null geworden ist; sobald dagegen irgend eine Schonung, eine Grenze der Gewalttat vorhanden ist, liegt auch schon ein sozialisierendes Moment, wenn auch nur als zurückhaltendes, vor. Kant behauptete, jeder Krieg, in dem die Parteien sich nicht irgend welche Reserven in dem Gebrauch möglicher Mittel auferlegten, müſste schon aus psychologischen Gründen ein Ausrottungskrieg werden. Denn wo man sich nicht wenigstens des Meuchelmordes, des Wortbruches, der Verratanstiftung enthielte, zerstöre man dasjenige Vertrauen in die Denkart des Feindes, das überhaupt einen Friedensschluſs ermöglicht. Fast unvermeidlich flicht sich ein Element von Gemeinsamkeit in die Feindseligkeit, wo das Stadium der offenen Gewalt irgend einem andren Verhältnis gewichen ist, das vielleicht eine völlig unverminderte Feindseligkeitssumme zwischen den Parteien aufweist. Als die Langobarden im 6. Jahrhundert Italien erobert hatten, legten sie den Unterworfenen einen Drittel-Tribut vom Bodenertrage auf, und zwar so, daſs jeder Einzelne der Sieger auf die Abgabe ganz bestimmter Einzelner angewiesen wurde. Bei dem hiermit bezeichneten Typus mag der Haſs der Besiegten gegen ihre Unterdrücker so stark, ja vielleicht noch stärker sein, als während des Kampfes selbst, und mag von den letzteren nicht weniger intensiv erwiedert werden — sei es, weil der Haſs gegen den, der uns haſst, eine instinktive Präventivmaſsregel ist, sei es, weil wir bekanntlich den zu hassen pflegen, dem wir ein Leid angetan haben. Dennoch lag in dem Verhältnis nun eine Gemeinschaft, gerade das, was die Feindschaft erzeugte, die aufgezwungene Teilhaberschaft der Langobarden an den Betrieben der Einheimischen, war zugleich eine unleugbare Parallelität der Interessen. Indem sich an diesem Punkt Divergenz und Harmonie unlöslich verschlang, entfaltete sich der Inhalt der ersteren tatsächlich als der Keim künftiger Gemeinschaft. Dieser Formtypus hat sich am verbreitetsten an der Versklavung des gefangenen Feindes — an Stelle seiner Tötung — realisiert. In dieser Sklaverei liegt gewiſs unzählige Male der Grenzfall der absoluten inneren Feindseligkeit vor, dessen Veranlassung hier aber gerade ein soziologisches Verhältnis und damit oft genug seine eigene Milderung zustande bringt. Die Verschärfung des Gegensatzes kann so direkt um seiner eigenen Herabsetzung willen provo-

ziert werden und zwar keineswegs nur als Gewaltkur, im Vertrauen, daſs der Antagonismus jenseits eines gewissen Maſses an Erschöpfung oder an Einsicht in seine Torheit enden werde. Sondern auch so, daſs gelegentlich in Monarchien der Opposition Prinzen als Führer gegeben werden, wie dies z. B. Gustav Wasa tat. Dadurch wird die Opposition zwar gestärkt, dies neue Schwergewicht führt ihr Elemente zu, die sich ihr sonst ferngehalten hätten; aber zugleich wird sie eben dadurch in gewissen Schranken gehalten. Indem die Regierung die Gegnerschaft scheinbar absichtlich stärkt, bricht sie ihr eben durch dieses Entgegenkommen die Spitze ab. —

Ein andrer Grenzfall scheint gegeben, wenn der Kampf ausschlieſslich durch Kampflust veranlaſst ist. Sobald ein Objekt ihn entfacht, ein Haben- oder Herrschenwollen, Zorn oder Rache, gehen nicht nur von dem Gegenstande oder dem zu erreichenden Zustande Bedingungen aus, die den Kampf gemeinsamen Normen oder beiderseitigen Restriktionen unterwerfen; sondern er wird hier, wo ein auſserhalb seiner gelegener Endzweck in Frage steht, durch die Tatsache gefärbt, daſs jeder Zweck prinzipiell durch verschiedene Mittel zu erreichen ist. Das Begehren nach einem Besitz sowohl wie nach der Unterwerfung, ja, der Vernichtung eines Feindes kann auch durch anderweitige Kombinationen und Ereignisse als durch Kampf befriedigt werden. Wo der Kampf ein bloſses, durch den terminus ad quem bestimmtes Mittel ist, liegt kein Grund vor, ihn nicht zu beschränken oder zu unterlassen, wo er mit dem gleichen Erfolge durch andres ersetzt werden kann. Wo er nun aber ausschlieſslich durch den subjektiven terminus a quo bestimmt wird, wo innere Energien vorhanden sind, die eben nur durch den Kampf als solchen befriedigt werden können — da ist sein Ersatz durch andres unmöglich, da ist er sein eigener Zweck und Inhalt und deshalb von jedem Beisatz andrer Formen völlig frei. Ein solcher Kampf um des Kampfes willen scheint durch einen gewissen formalen Feindseligkeitstrieb nahe gelegt, der sich der psychologischen Beobachtung manchmal aufdrängt und über dessen verschiedene Formen jetzt zunächst zu sprechen ist.

Von einer natürlichen Feindseligkeit zwischen Mensch und Mensch reden die skeptischen Moralisten, für die homo homini lupus ist und »im Unglück unserer besten Freunde etwas ist, was uns nicht völlig miſsfällt«. Aber auch die völlig entgegengesetzte moralphilosophische Gesinnung, die die sittliche Selbstlosigkeit von den transszendenten

Grundlagen unseres Wesens herleitet, entfernt sich damit garnicht so sehr weit von jenem Pessimismus. Denn sie gesteht doch ein, dafs sich in der Erfahrbarkeit und Berechenbarkeit unserer Wollungen die Hingabe an das Du nicht auffinden läfst. Empirisch, verstandesmäfsig, ist danach der Mensch schlechthin Egoist, und jede Umbiegung dieser natürlichen Tatsache kann nicht mehr durch die Natur selbst, sondern nur durch den deus ex machina eines metaphysischen Seins in uns geschehen. So scheint sich eine naturgegebene Gegnerschaft, als eine Form oder Grundlage der menschlichen Beziehungen, zum mindesten neben die andere, die Sympathie zwischen Menschen, zu stellen. Das merkwürdig starke Interesse z. B., das der Mensch gerade am Leiden anderer zu nehmen pflegt, ist nur aus einer Mischung beider Motivierungen zu erklären. Auf die mit unserem Wesen gegebene Antipathie weist auch die nicht seltene Erscheinung des »Widerspruchsgeistes« hin, die keineswegs nur in jenen prinzipiellen Nein-Sagern wohnt, wie sie in Freundes- wie in Familienkreisen, in Komitees wie unter dem Theaterpublikum die Verzweiflung ihrer Umgebung sind; er feiert auch keineswegs auf dem politischen Gebiet seine charakteristischsten Triumphe, in den Oppositionsmännern, deren klassischen Typus Macaulay in Robert Ferguson beschreibt: His hostility was not to Popery or to Protestantism, to monarchical government or to republican government, to the house of Stuarts or to the house of Nassau, but to whatever was at the time established. All solche Fälle, die man für Typen der »reinen Opposition« hält, brauchen dies wenigstens nicht zu sein; denn derartige Opponenten pflegen sich als Verteidiger bedrohter Rechte zu geben, als Verfechter des objektiv Richtigen, ritterliche Beschützer der Minorität als solcher. Viel weniger markante Vorkommnisse scheinen mir einen abstrakten Oppositionstrieb deutlicher zu verraten: der leise, oft kaum bewufste, oft sogleich verfliegende Anreiz, einer Behauptung oder Anforderung, namentlich wenn sie uns in kategorischer Form entgegentritt, die Verneinung entgegenzusetzen. Selbst in durchaus harmonischen Verhältnissen, bei manchen durchaus nachgiebigen Naturen tritt dieser Oppositionsinstinkt mit der Unvermeidlichkeit einer Reflexbewegung auf und mischt sich, wenn auch ohne bemerkbaren Erfolg, in das Gesamtverhalten ein. Und wenn man dies etwa wirklich als einen Schutzinstinkt bezeichnen wollte — wie manche Tiere auf blofse Berührung hin ihre Schutz- oder Angriffsvorrichtungen automatisch hervorstrecken —, so würde dies gerade

den primären, fundamentalen Charakter der Opposition beweisen; denn es hieſse, daſs die Persönlichkeit, selbst wo sie garnicht angegriffen wird, sondern rein objektiven Äuſserungen anderer gegenüber, sich nicht anders als durch Opposition behaupten kann, daſs der erste Instinkt, mit dem sie sich bejaht, die Verneinung des Anderen ist.

Vor allem scheint man auf einen apriorischen Kampfinstinkt nicht verzichten zu können, wenn man auf die unglaublich kleinlichen, ja läppischen Veranlassungen der ernsthaftesten Kämpfe achtet. Ein englischer Historiker erzählt, daſs vor nicht langer Zeit zwei irische Parteien durch das ganze Land hin sich wütend gerauft hätten, deren Gegnerschaft aus einem Streit über die Farbe einer Kuh entstanden sei. In Indien fanden vor einigen Jahrzehnten gefährliche Aufstände statt infolge der Fehde zweier Parteien, die nichts von einander wuſsten, als daſs sie die Partei der rechten und der linken Hand waren. Und nur sozusagen am andern Ende tritt diese Nichtigkeit der Streitveranlassungen daran hervor, daſs der Streit auch oft in gleich kindischen Erscheinungen mündet. Mohammedaner und Hindus leben in Indien in steter, latenter Feindschaft und markieren diese darin, daſs die Mohammedaner ihr Obergewand nach rechts knöpfen, die Hindus nach links, daſs bei gemeinsamen Mahlzeiten jene im Kreise, diese in Reihen sitzen, daſs die armen Mohammedaner eine Seite eines bestimmten Blattes als Teller benutzen, die armen Hindus aber die andere. In den menschlichen Gegnerschaften stehen Ursache und Wirkung oft so auſser Zusammenhang und vernünftiger Proportion, daſs man nicht recht unterscheiden kann, ob der angebliche Gegenstand des Streites wirklich dessen Veranlassung oder nur ein Ausläufer schon bestehender Gegnerschaft ist; mindestens gegenüber vielen Einzelvorgängen der Kämpfe zwischen den römischen und griechischen Zirkusparteien, der Parteiungen um ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος, der Kriege der roten und der weiſsen Rose, der Guelfen und der Ghibellinen setzt uns die Unauffindbarkeit eines irgend rationalen Kampfgrundes in diesen Zweifel. Im ganzen hat man den Eindruck, daſs die Menschen sich niemals um solcher Kleinigkeiten und Nichtigkeiten willen liebten, wie sie sich hassen.

Endlich scheint mir auf ein ganz primäres Feindseligkeitsbedürfnis die oft unheimlich leichte Suggerierbarkeit der feindseligen Stimmung hinzuleiten. Es gelingt dem Durchschnittsmenschen im allgemeinen sehr viel schwerer, einem anderen ebensolchen Zutrauen und Neigung

für einen Dritten, bisher Gleichgültigen, einzuflöfsen, als Mifstrauen und Abneigung. Besonders bezeichnend erscheint hier, dafs dieser Unterschied namentlich da relativ krafs ist, wo es sich um niedere Mafse von beiden, um die ersten Ansätze der Stimmung und des Vorurteils für oder gegen jemanden handelt; über die höheren, zur Praxis führenden Grade entscheidet dann nicht mehr diese flüchtige, aber den Grundinstinkt verratende Geneigtheit, sondern bewufstere Abwägungen. Es zeigt dieselbe Grundtatsache, nur wie in einer anderen Wendung, dafs uns jene leichten, unser Bild eines Anderen nur wie ein Schatten überfliegenden Präjudizierungen auch von ganz indifferenten Persönlichkeiten suggeriert werden können, während ein günstiges Vorurteil schon eines autoritativen oder uns gemütlich nahestehenden Veranlassers bedarf. Vielleicht würde ohne diese Leichtigkeit oder Leichtsinn, mit dem der Durchschnittsmensch gerade auf Suggestionen ungünstiger Art reagiert, das aliquid haeret seine tragische Wahrheit nicht gewinnen. Die Beobachtung mancher Antipathien und Parteiungen, Intrigen und offenen Kämpfe könnte allerdings die Feindseligkeit unter jene primären menschlichen Energien einreihen lassen, die nicht durch die äufsere Wirklichkeit ihrer Gegenstände entfesselt werden, sondern sich von sich aus ihre Gegenstände schaffen. So hat man gesagt, der Mensch habe nicht Religion, weil er an Gott glaube, sondern weil er Religion, als eine Stimmung der Seele, habe, so glaube er an einen Gott. Für die Liebe ist dies wohl allgemein anerkannt: dafs sie, insbesondere in jungen Jahren, nicht die blofse Reaktion unserer Seele ist, die durch ihren Gegenstand so hervorgerufen wird, wie es eine Farbenempfindung in unserem optischen Apparat wird; sondern die Seele hat das Bedürfnis zu lieben, und ergreift nun von sich aus irgend einen Gegenstand, der diesem genugtue, indem sie ihn sogar unter Umständen erst von sich aus mit den Eigenschaften bekleidet, die scheinbar die Liebe hervorriefen. Es spricht nichts dagegen, dafs dies — mit der gleich hervorzuhebenden Einschränkung — nicht auch die Entwicklung des entgegengesetzten Affekts sein könne, dafs die Seele nicht auch ein in ihr autochthones Bedürfnis zu hassen und zu kämpfen besäfse, das oft erst seinerseits n die Gegenstände, die es für sich designiert, deren hafserregende Eigenschaften hineinträgt. Dafs dieser Fall nicht so flagrant hervortritt, wie der entsprechende der Liebe, mag daran liegen, dafs der Liebestrieb, durch seine ungeheure physiologische Zuspitzung in der Jugend,

ganz unverkennlich seine Spontaneität, seine Bestimmtheit von dem terminus a quo her dokumentiert. Der Haſstrieb hat in sich wohl nur ausnahmsweise so akute Stadien, durch die sein subjektiv-spontaner Charakter in gleicher Weise bewuſst würde[1]).

Wenn nun wirklich ein formaler Feindseligkeitstrieb als Gegenstück des Sympathiebedürfnisses im Menschen besteht, so scheint er mir doch historisch einem jener seelischen Destillationsprozesse zu entstammen, in denen innere Bewegungen schlieſslich die ihnen gemeinsame Form als einen selbständigen Trieb in der Seele zurücklassen. Interessen jeder Art zwingen so häufig zum Kampf um bestimmte Güter, zur Opposition gegen bestimmte Persönlichkeiten, daſs als Residuum davon sehr wohl ein Reizzustand, von sich aus zu antagonistischen Äuſserungen drängend, in das vererbliche Inventar unsrer Gattung mag übergegangen sein. Das gegenseitige Verhältnis primitiver Gruppen ist bekanntlich und aus oft erörterten Gründen fast durchgehends ein feindseliges. Das entschiedenste Beispiel geben vielleicht die Indianer, bei denen jeder Stamm prinzipiell als im Kriegszustande mit jedem andern befindlich galt, mit dem er keinen ausdrücklichen Friedensvertrag geschlossen hatte. Es ist aber nicht zu vergessen, daſs in früheren Kulturzuständen der Krieg fast die einzige Form bildet, in der es überhaupt zu einer Berührung mit fremden Gruppen kommt. Solange der interterritoriale Handelsverkehr unentwickelt, individuelle Reisen unbekannt waren, geistige Gemeinsamkeiten noch nicht über die Gruppengrenzen hinausgriffen, gab es auſser dem Krieg gar keine soziologische Beziehung zwischen den verschiedenen Gruppen. Hier zeigt das Verhältnis der Gruppenelemente

---

[1]) Alle Verhältnisse eines Menschen zu andern sind in ihrem tiefsten Grund nach dieser Frage geschieden — wenn auch in unzähligen Übergängen zwischen ihrem Ja und Nein —: ob ihre seelische Grundlage ein Trieb des Subjektes ist, der sich, als Trieb, auch ohne jede äuſsere Anregung entwickelt und erst seinerseits einen ihm adäquaten Gegenstand sucht — sei es, daſs es ihn als adäquaten vorfindet, sei es, daſs es ihn durch Phantasie und Bedürfnis bis zur Adäquatheit umgestaltet; oder ob die seelische Grundlage in der Reaktion besteht, die das Sein oder Tun einer Persönlichkeit in uns hervorruft; natürlich müssen auch zu ihr die Möglichkeiten in unsrer Seele vorhanden sein, aber sie wären an sich latent geblieben und hätten sich nie von selbst zu Trieben gestaltet. In diesen Gegensatz stellen sich intellektuelle wie ästhetische, sympathische wie antipathische Verhältnisse zu Menschen ein und ziehen häufig nur aus diesem Fundamente ihre Entwicklungsformel, ihre Intensität und ihre Peripetie.

zueinander und das der — primitiven — Gruppen zueinander völlig entgegengesetzte Form. Innerhalb des geschlossenen Kreises bedeutet Feindschaft in der Regel den Abbruch von Beziehungen, das Sich-zurückziehen und Vermeiden von Berührungen; von diesen negativen Erscheinungen wird hier selbst die leidenschaftliche Wechselwirkung des offenen Kampfes begleitet. Dagegen liegen die charakterisierten Gruppen als ganze gleichgültig nebeneinander, solange Frieden ist, und gewinnen erst im Kriege eine aktive Bedeutung füreinander. Deshalb kann ebenderselbe Expansions- und Wirksamkeitstrieb, der im Innern einen unbedingten Frieden als Grundlage der Interessen-verschlingung und unbehinderten Wechselwirkungen fordert, nach aufsen hin als kriegerische Tendenz auftreten.

Trotz der Selbständigkeit in der Seele, die man dem antagonistischen Triebe so zubilligen mag, reicht er doch nicht etwa aus, die Gesamterscheinungen der Feindseligkeit zu begründen. Denn zunächst schränkt doch auch der spontanste Trieb seine Souveränität so weit ein, dafs er sich nicht an jedes beliebige, sondern nur an irgendwie zusagende Objekte wendet: der Hunger entsteht gewifs vom Subjekt aus, ohne erst vom Objekt her aktualisiert zu sein, und doch wird er sich nicht auf Steine und Holz, sondern nur auf irgendwie efsbare Gegenstände stürzen. So wird auch Liebe und Hafs, so wenig ihre Triebe auf äufsere Erregung zurückgehen mögen, doch irgend einer, ihnen entgegenkommenden Struktur ihrer Gegenstände bedürfen und erst unter dieser Mitwirkung die Gesamterscheinung ergeben. Von der andern Seite her ist es mir wahrscheinlich, dafs der Feindseligkeitstrieb, wegen seines formalen Charakters, im allgemeinen nur zu material veranlafsten Kontroversen verstärkend, gleichsam als Pedal, hinzutritt. Und wo ein Kampf aus reiner, formaler Lust am Kampfe, die also ganz unpersönlich, gegen den Inhalt wie gegen den Gegner prinzipiell gleichgültig ist, entspringt — da wächst seinem Verlaufe doch unvermeidlich Hafs und Wut gegen den Gegner als Person, wenn-möglich auch das Interesse an einem Kampfpreis zu, weil diese Affekte die seelische Kraft des Kämpfens nähren und steigern. Es ist zweckmäfsig, den Gegner, mit dem man aus irgend einem Grunde kämpft, auch zu hassen, wie es zweckmäfsig ist, denjenigen zu lieben, an den man gebunden ist und mit dem man auskommen mufs. Die Wahrheit, die ein Berliner Gassenhauer ausspricht: »Was man aus Liebe tut, — Das geht noch mal so gut« — gilt auch für das, was man

aus Hafs tut. Das gegenseitige Verhalten der Menschen ist häufig nur dadurch begreiflich, dafs eine innere Anpassung uns diejenigen Gefühle anzüchtet, die für die gegebene Situation, zu ihrer Ausnutzung oder zu ihrem Durchfechten, zum Ertragen oder zum Abkürzen ihrer, eben die zweckmäfsigsten sind, die uns durch seelische Zusammenhänge die Kräfte zuführen, wie sie die Durchführung der momentanen Aufgabe und die Paralysierung der inneren Gegenstrebungen erfordert. So dürfte kein ernsthafter Kampf länger andauern, ohne von einem — wenn auch erst allmählich erwachsenden — *Komplex* seelischer Antriebe getragen zu werden. Dies ist von grofser soziologischer Bedeutung: die Reinheit des Kampfes nur um des Kampfes willen erfährt so Beimischungen teils objektiverer Interessen, teils solcher Impulse, denen auch auf andere Weise als durch den Kampf genügt werden kann und die in der Praxis die Brücke zwischen dem Streit und andern Wechselwirkungsformen schlagen. Ich kenne eigentlich nur einen einzigen Fall, in dem der Reiz des Kampfes und Sieges an und für sich, sonst nur ein Element inhaltlich veranlafster Antagonismen, das ausschliefsliche Motiv bildet: das Kampfspiel, und zwar dasjenige, das ohne einen, aufserhalb des Spieles selbst gelegenen Siegespreis stattfindet. Hier kombiniert sich die rein soziologische Attraktion des Herrwerdens und Sichdurchsetzens gegen den Andern in den Geschicklichkeitskämpfen: mit dem rein individuellen Genufs der zweckmäfsigen und geglückten Bewegung; bei den Hazardspielen: mit der Gunst des Schicksals, die uns mit einem mystisch harmonischen Verhältnis zu den Mächten jenseits der individuellen wie der sozialen Ereignisse beglückt. Jedenfalls enthält das Kampfspiel in seiner *soziologischen Motivierung* absolut nichts als den Kampf selbst. Die wertlose Spielmarke, um die oft mit derselben Leidenschaft gerungen wird, wie um Goldstücke, bezeichnet den Formalismus dieses Triebes, der auch in dem Kampf um Goldstücke das materielle Interesse oft weit überwiegt. Nun ist aber das Bemerkenswerte, dafs gerade dieser vollkommenste Dualismus zu seiner Verwirklichung soziologische Formen des engeren Sinnes, Vereinheitlichungen, voraussetzt: man *vereinigt* sich, um zu kämpfen, und man kämpft unter der beiderseitig anerkannten Herrschaft von Normen und Regeln. In die *Motivierung* der ganzen Vornahme treten, wie gesagt, diese Vereinheitlichungen nicht ein, in deren Formen doch jene sich ausgestaltet; sie bieten die Technik dar, ohne die ein solcher, alle hete-

rogenen oder objektiven Begründungen ausscheidender Kampf nicht ausführbar wäre. Ja, die Normierung des Kampfspieles ist oft eine so rigorose, unpersönliche, beiderseitig mit der Strenge eines Ehrenkodex beobachtete, wie Vereinigungen zu Kooperationen sie kaum aufweisen.

Das Kampfprinzip und das der Vereinigung, das die Gegensätze einheitlich zusammenhält, stellt dieses Beispiel fast mit der Reinheit abstrakter Begriffe nebeneinander und enthüllt so, wie eines erst an dem andern zu seinem vollen soziologischen Sinn und Wirksamkeit gelangt. Die gleiche Form beherrscht, wenn auch nicht in dieser Sauberkeit und Unvermischtheit der Elemente, den Rechtsstreit. Hier liegt freilich ein Streitobjekt vor, durch dessen freiwillige Konzedierung der Streit befriedigend beendet werden kann, was bei dem Kampfe aus Lust am Kampf eben nicht stattfindet; und was man auch bei Prozefsparteien die Lust und Leidenschaft des Streites selbst nennt, dürfte in den meisten Fällen etwas ganz andres sein: nämlich das energische Rechtsgefühl, die Unmöglichkeit, einen wirklichen oder vermeintlichen Eingriff in die Rechtssphäre, mit der das Ich sich solidarisch fühlt, zu ertragen. Die ganze Hartnäckigkeit und der kompromifslose Eigensinn, durch die sich Parteien so oft an Prozessen verbluten, hat selbst bei dem Kläger kaum den Charakter der Offensive, sondern den der Defensive in einem tieferen Sinne: es handelt sich eben um die Selbsterhaltung der Persönlichkeit, die sich in ihren Besitz und ihre Rechte so hineinerstreckt, dafs jede Antastung dieser sie vernichtet und der Kampf darum mit Einsetzung der ganzen Existenz nur konsequent ist. Dieser individualistische Trieb und nicht der soziologische des Kämpfens wird also derartige Fälle bestimmen. Auf die Streitform selbst angesehen aber, ist der gerichtliche Streit allerdings ein absoluter; d. h. die beiderseitigen Ansprüche werden mit reiner Sachlichkeit und mit allen zulässigen Mitteln durchgeführt, ohne durch personale oder irgendwie aufserhalb gelegene Momente abgelenkt oder gemildert zu sein; der Rechtsstreit ist insofern der Streit schlechthin, als in die ganze Aktion nichts eintritt, was nicht in den Streit als solchen hineingehörte und nicht dem Streitzweck diente. Während sonst selbst in den wildesten Kämpfen noch irgend etwas Subjektives, irgend eine blofs schicksalsmäfsige Wendung, ein Eingriff von dritter Seite mindestens möglich ist, wird all solches hier durch die Sachlichkeit ausgeschlossen, mit der eben der Kampf und sonst absolut nichts vor sich geht. Diese Ausscheidung alles dessen, was

nicht Streit ist, aus dem Rechtsstreit kann freilich zu einem Formalismus des Kampfes führen, der sich dem Inhalt gegenüber selbständig macht. Dies geschieht einerseits in der juristischen Rabulistik, in der überhaupt nicht mehr sachliche Momente sich gegeneinander abwägen, sondern nur noch Begriffe einen ganz abstrakten Kampf aufführen. Andrerseits wird der Streit manchmal auf Elemente übertragen, die zu dem, was durch ihren Kampf entschieden werden soll, überhaupt keine Beziehung haben. Wenn Rechtsstreite in höheren Kulturen durch berufsmäſsige Sachwalter ausgefochten werden, so dient dies zwar der reinlichen Herauslösung des Streites aus allen persönlichen Assoziationen, die mit ihm nichts zu tun haben; wenn aber Otto der Groſse bestimmt, eine rechtliche Streitfrage solle durch gottesgerichtlichen Zweikampf, und zwar zwischen berufsmäſsigen Fechtern entschieden werden — so ist hier von dem ganzen Interessenkonflikt die bloſse Form, daſs überhaupt gekämpft und gesiegt wird, übrig geblieben; nur diese ist noch das Gemeinsame zwischen dem Kampf, der entschieden werden soll, und dem, der ihn entscheidet. Dieser Fall drückt in karikierender Übertreibung die hier fragliche Reduktion und Limitierung des Rechsstreites auf das bloſse Streitmoment aus. Aber gerade durch seine reine Sachlichkeit wird dieser unbarmherzigste Streittypus — weil er eben ganz jenseits der subjektiven Gegensätze von Barmherzigkeit und Grausamkeit steht — doch als ganzer auf die Voraussetzung einer Einheit und Gemeinsamkeit der Parteien gestellt, wie sie so streng und gleichmäſsig kaum irgend ein andres Verhältnis bedingt. Die gemeinsame Unterordnung unter das Gesetz, die beiderseitige Anerkennung, daſs die Entscheidung nur nach dem objektiven Gewicht der Gründe erfolgen soll, die Einhaltung von Formen, die für beide Parteien undurchbrechlich gelten, das Bewuſstsein, bei dem ganzen Verfahren von einer sozialen Macht und Ordnung umfaſst zu sein, die ihm erst Sinn und Sicherheit gibt — all dies läſst den Rechtsstreit auf einer breiten Basis von Einheitlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen den Feinden ruhen; so bilden, nur in geringerem Maſse, die Parteien einer Verhandlung, eines kaufmännischen Geschäftes eine Einheit, indem sie, bei aller Entgegengesetztheit der Interessen, gemeinsam verbindende — verbindliche — Normen anerkennen. Die gemeinsamen Voraussetzungen, die alles bloſs Persönliche von dem Rechtsstreit ausschlieſsen, tragen jenen Charakter der reinen Sachlichkeit, dem nun seinerseits die Un-

erbittlichkeit, die Schärfe, die Unbedingtheit des Streitcharakters entspricht. Die Wechselbeziehung zwischen der Dualistik und der Einheit des soziologischen Verhältnisses zeigt so der Rechtsstreit nicht weniger als das Kampfspiel; gerade das Äufserste und Unbedingte des Kampfes kommt zustande, indem es von der strengen Einheit gemeinsamer Normen und Bedingtheiten umgeben und getragen ist.

Endlich tritt dies allenthalben hervor, wo die Parteien von einem objektiven Interesse erfüllt sind, d. h. wo das Streitinteresse und damit der Streit selbst gegen die Persönlichkeit selbst differenziert ist. Hier ist nun das Doppelte möglich: der Streit kann sich um rein sachliche Entscheidungen drehen und alles Persönliche aufserhalb seiner und im Friedenszustand lassen; oder er kann gerade die Personen nach ihren subjektiven Seiten ergreifen, ohne dafs gleichzeitige objektive Interessen, die den Parteien gemeinsam sind, dadurch Alterierung oder Entzweiung erführen. Den letzteren Typus charakterisiert die Äufserung von Leibniz: er würde selbst seinem Todfeind nachlaufen, wenn er etwas von ihm lernen könnte. Dafs dies die Feindschaft selbst beruhigen und dämpfen kann, ist so selbstverständlich, dafs hier nur der entgegengesetzte Erfolg in Frage stehen kann. Und allerdings hat die Feindschaft, die neben einer Verbundenheit und Verständigung im Objektiven herläuft, sozusagen eine Sauberkeit und Sicherheit ihres Rechtes, die Bewufstheit einer solchen Sonderung vergewissert uns, dafs wir die persönliche Abneigung nicht dahin übergreifen lassen, wohin sie nicht gehört, und dies gute Gewissen, das wir uns mit jener Differenzierung erkaufen, kann unter Umständen gerade zu einer Verschärfung der Feindschaft führen. Denn wo sie so auf ihren wirklichen Herd, der zugleich das Subjektivste der Persönlichkeit ist, beschränkt ist, überlassen wir uns ihr manchmal weitergehend, leidenschaftlicher, gesammelter, als wenn ihr Impuls noch einen Ballast sekundärer Animositäten auf Gebieten, die eigentlich nur von jener zentralen angesteckt sind, mitzutragen hat. Wo die gleiche Differenzierung den Streit umgekehrt nur auf der Seite unpersönlicher Interessen übrig läfst, werden gleichfalls zwar die unnützen Verschärfungen und Erbitterungen wegfallen, mit denen sich die Verpersönlichung sachlicher Kontroversen zu rächen pflegt; andrerseits aber kann das Bewufstsein, nur der Vertreter überindividueller Ansprüche zu sein, nicht für sich, sondern nur für die Sache zu kämpfen, dem Kampfe einen Radikalismus und eine Schonungs-

losigkeit geben, die ihre Analogie an dem gesamten Verhalten mancher sehr selbstloser, sehr ideal gesonnener Menschen findet: weil sie auf sich selbst keine Rücksicht nehmen, so nehmen sie sie auch nicht auf Andere und halten sich für durchaus berechtigt, der Idee, der sie sich selbst opfern, auch jeden Anderen zu schlachten. Ein solcher Kampf, in den zwar alle Kräfte der Person eingesetzt werden, während der Sieg nur der Sache zugute kommen soll, wird den Charakter der Vornehmheit tragen: denn der vornehme Mensch ist der ganz persönliche, der doch seine Persönlichkeit ganz zu reservieren weiſs; darum wirkt Objektivität als Noblesse. Aber nachdem einmal diese Differenzierung vollbracht und der Kampf objektiviert ist, wird er, ganz konsequent, nicht einer abermaligen Reserve unterworfen, ja, dies würde eine Versündigung gegen das sachliche Interesse sein, auf das man ihn lokalisiert hat. Über dieser Gemeinsamkeit der Parteien: daſs jede nur die Sache und ihr Recht verteidigt, und auf alles Persönlich-Selbstische verzichtet — wird der Kampf nun, ohne die Zuspitzungen, aber auch ohne die Milderungen durch personale Instanzen und nur seiner immanenten Logik gehorsam, mit der absoluten Schärfe ausgefochten. Der so geformte Gegensatz zwischen Einheit und Antagonismus spannt sich vielleicht da am fühlbarsten, wo beide Parteien wirklich eines und dasselbe Ziel verfolgen, also etwa die Ergründung einer wissenschaftlichen Wahrheit. Hier würde jede Nachgiebigkeit, jeder höfliche Verzicht auf die unbarmherzige Bloſsstellung des Gegners, jeder Friedensschluſs vor völlig entschiedenem Sieg ein Verrat an derjenigen Sachlichkeit sein, um derentwillen die Personalität des Kampfes ausgeschlossen worden ist. Zu der gleichen Form entwickeln sich, bei unendlicher sonstiger Verschiedenheit, die sozialen Kämpfe seit Marx. Indem erkannt ist, daſs die Lage der Arbeiter durch die objektiven Produktionsbedingungen und -formen bestimmt ist, unabhängig von dem Wollen und Können der Einzelpersonen, geht die persönliche Erbitterung der prinzipiellen wie der lokalen Kämpfe sichtlich zurück. Der Unternehmer ist nicht mehr als solcher schon ein Blutsauger und verdammungswürdiger Egoist, der Arbeiter nicht mehr unter allen Umständen von sündhafter Begehrlichkeit, beide Parteien beginnen zum mindesten, sich ihre Forderungen und Taktiken nicht mehr als persönliche Böswilligkeiten ins Gewissen zu schieben. Diese Versachlichung ist in Deutschland eigentlich auf theoretischem Wege, in England durch das Ge-

werkvereinswesen in die Wege geleitet worden, indem das Persönlich-Individualistische des Antagonismus bei uns durch die abstraktere Allgemeinheit der geschichtlichen und Klassenbewegung, dort durch die strenge überindividuelle Einheit in den Aktionen der Gewerkvereine und der Unternehmerverbände überwunden wurde. Die Heftigkeit des Kampfes aber hat darum nicht abgenommen, ja, sie wurde im Gegenteil zielbewufster, konzentrierter und zugleich weiter ausgreifend durch dies Bewufstsein der Einzelnen, nicht nur und oft überhaupt nicht für sich, sondern für ein grofses überpersönliches Ziel zu kämpfen. Ein interessantes Symptom dieser Korrelation lieferte etwa die Boykottierung der Berliner Brauereien durch die Arbeiterschaft im Jahre 1894. Dies war einer der heftigsten örtlichen Kämpfe der letzten Jahrzehnte, von beiden Seiten mit äufserster Energie geführt, aber ohne irgendwelche — eigentlich sehr nahe liegende — persönliche Gehässigkeit der Boykottleiter gegen die Brauereien oder der Direktoren gegen jene. Ja, zwei der Parteiführer haben mitten im Kampf ihre Meinungen über ihn in einer und derselben Zeitschrift niedergelegt, beide in der Darstellung des Tatsächlichen objektiv und also übereinstimmend, und nur in den praktischen Folgerungen parteimäfsig abweichend. Indem der Kampf alles Unsachlich-Persönliche aus sich herausdifferenziert und damit den Antagonismus quantitativ einschränkt, einen gegenseitigen Respekt, eine Verständigung in allem Persönlichen ermöglicht, eine Anerkennung, gemeinsam von historischen Notwendigkeiten getrieben zu werden, erzeugt — hat diese einheitliche Basis doch die Intensität, Unversöhnlichkeit und ausharrende Konsequenz des Kampfes nicht gemindert, sondern gesteigert.

Dafs die Gegner ein Gemeinsames haben, über dem sich erst ihr Kampf erhebt, kann sich freilich in viel weniger edlen Erscheinungen als in den oben berührten einstellen: wenn nämlich das Gemeinsame nicht eine objektive Norm, ein über dem Kampf-Egoismus der Partei gelegenes Interesse ist, sondern ein geheimes Sich-Verstehen der Partei in einem ihnen beiden gemeinsamen egoistischen Zweck. In einem gewissen Grade ist das bei den beiden grofsen englischen Parteien im 18. Jahrhundert der Fall gewesen. Eine Gegensätzlichkeit von politischen Überzeugungen, die bis auf den Grund gegangen wäre, bestand zwischen ihnen nicht, da es sich für beide gleichmäfsig um die Aufrechterhaltung des aristokratischen Regimes handelte. Es war

das Merkwürdige, daſs zwei Parteien, die den Boden des politischen Kampfes vollständig unter sich aufteilten, sich dennoch nicht radikal bekämpften — weil sie einen stillschweigenden Pakt miteinander schlossen, gegen etwas, was garnicht politische Partei war. Man hat mit dieser eigenartigen Beschränkung des Kampfes die parlamentarische Bestechlichkeit jener Periode in Zusammenhang gebracht: seine Überzeugung zu Gunsten der Gegenpartei zu verkaufen, erschien niemandem gar zu schlimm, da die Überzeugung dieser Gegenpartei ja mit der seinigen eine ziemlich breite, wenn auch versteckte Basis gemein hatte, jenseits deren erst ihr Kampf begann! Die Leichtigkeit der Korruption zeigte, daſs die Einschränkung des Antagonismus durch eine vorhandene Gemeinsamkeit ihn hier nicht prinzipieller und sachlicher gemacht, sondern ihn umgekehrt verflaut und seinen sachlich notwendigen Sinn verunreinigt hatte.

In andern, reineren Fällen kann die Synthese von Monismus und Antagonismus der Beziehungen den entgegengesetzten Erfolg haben, wenn die Einheit der Ausgangspunkt und das Fundament des Verhältnisses ist und über sie nun der Streit sich erhebt. Dieser pflegt leidenschaftlicher und radikaler zu sein, als wo er keinerlei vorhergehende oder gleichzeitig bestehende Zusammengehörigkeit der Parteien vorfindet. Wo das altjüdische Gesetz Bigamie gestattet, verbietet es doch die Ehe mit zwei Schwestern (obgleich man nach dem Tode der einen die andre heiraten darf); denn diese wäre besonders dazu angetan, Eifersucht zu erregen! Es wird also ohne weiteres als Erfahrungstatsache vorausgesetzt, daſs auf dem Boden der verwandtschaftlichen Gemeinsamkeiten ein stärkerer Antagonismus naheliegt, als unter Fremden. Der gegenseitige Haſs ganz kleiner Nachbarstaaten, deren ganzes Weltbild, deren lokale Beziehungen und Interessen unvermeidlich höchst ähnlich sind, ja vielfach zusammenfallen müssen, ist oft viel leidenschaftlicher und unversöhnlicher, als der zwischen groſsen Nationen, die räumlich wie sachlich einander völlig fremd sind. Das war das Verhängnis von Griechenland und dem nachrömischen Italien, und noch eine Steigerung davon erschütterte England, bevor es nach der normannischen Eroberung zur Verschmelzung beider Rassen kam. Der Haſs dieser beiden, die auf demselben Territorium durcheinander wohnten, durch fortwährend wirksame Lebensinteressen aneinander gebunden, von einem einheitlichen Staatsgedanken zusammengehalten — und doch innerlich sich völlig fremd, in der ganzen

Wesensart ohne gegenseitiges Verständnis und in den Machtinteressen einander absolut feindlich — dieser Hafs war, wie man mit Recht betonte, erbitterter, als er zwischen äufserlich und innerlich getrennten Stämmen überhaupt aufkommen kann. Kirchliche Verhältnisse geben mit die stärksten Beispiele, weil in ihnen die kleinste Divergenz wegen ihrer dogmatischen Fixierung sogleich eine logische Unversöhnlichkeit erhält: wenn überhaupt Abweichung da ist, so ist es begrifflich gleichgültig, ob sie grofs oder klein ist. So in den konfessionalistischen Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten, namentlich im 17. Jahrhundert. Kaum war die grofse Absonderung gegen den Katholizismus geschehen, so spaltet sich das Ganze um der nichtigsten Dinge willen in Parteien, die man öfters äufsern hört, man könnte eher mit den Papisten Gemeinschaft halten als mit denen von der andern Konfession! Und als 1875 in Bern eine Schwierigkeit über den Ort des katholischen Gottesdienstes entstand, erlaubte der Papst nicht, dafs er in der Kirche, die die Altkatholiken benutzten, abgehalten würde, wohl aber in einer reformierten Kirche.

Zwei Arten von Gemeinsamkeit kommen als Fundamente eines ganz besonders gesteigerten Antagonismus in Betracht: die Gemeinsamkeit der Qualitäten und die Gemeinsamkeit durch Befafstsein in einem sozialen Zusammenhang. Das erstere geht ausschliefslich auf die Tatsache zurück, dafs wir Unterschiedswesen sind. Eine Gegnerschaft mufs das Bewufstsein um so tiefer und heftiger erregen, von einer je gröfseren Gleichheit unter den Parteien sie sich abhebt. Bei friedlicher oder liebevoller Gesinnung ist dies eine ausgezeichnete Schutzvorrichtung der Vereinigung, vergleichbar der Warnungsfunktion des Schmerzes innerhalb des Organismus; denn gerade die energische Bewufstheit, mit der sich die Dissonanz bei sonst durchgehender Harmonie des Verhältnisses geltend macht, mahnt sogleich zur Beseitigung des Streitgrundes, so dafs er nicht erst im Halbbewufsten sich weiter und bis zu dem Fundament der Beziehung durchnage. Wo es aber an dieser Grundabsicht, sich unter allen Umständen schliefslich zu vertragen, fehlt, wird das an der sonstigen Gleichheit geschärfte Bewufstsein des Antagonismus ihn selbst verschärfen. Menschen, die viel Gemeinsames haben, tun sich oft schlimmeres, ungerechteres Unrecht, als ganz Fremde. Manchmal, weil das grofse gemeinsame Gebiet zwischen ihnen selbstverständlich geworden ist und deshalb nicht dies, sondern das momentan Differente ihre gegenseitige Stellung bestimmt;

hauptsächlich aber, weil eben nur weniges zwischen ihnen different ist, so daſs jeder kleinste Antagonismus eine ganz andre relative Bedeutung hat als zwischen Fremderen, die beiderseitig von vornherein auf alle möglichen Differenzen gefaſst sind. Daher die Familienkonflikte um die wunderlichsten Kleinigkeiten, daher die Tragik der »Lappalie«, um die völlig zusammenstimmende Menschen manchmal auseinanderkommen. Dies beweist keineswegs immer, daſs die harmonisierenden Kräfte schon vorher in Verfall geraten sind; es kann gerade aus einer so groſsen Gleichheit der Eigenschaften, Neigungen, Überzeugungen hervorgehen, daſs das Auseinandergehen an einem ganz unbedeutenden Punkte sich durch die Schärfe des Gegensatzes als etwas ganz Unerträgliches fühlbar macht. Es kommt dies dazu: dem Fremden, mit dem man weder Qualitäten noch weitere Interessen teilt, steht man objektiv gegenüber, man reserviert die eigene Persönlichkeit, deshalb nimmt die einzelne Differenz nicht so leicht den ganzen Menschen mit. Mit dem sehr Verschiedenen begegnet man sich eben gerade nur an den Punkten einer einzelnen Verhandlung oder Interessenkoinzidenz, und deshalb wird die Austragung eines Konflikts auch auf jene selbst beschränkt. Je mehr wir als ganze Menschen mit einem andern gemein haben, desto leichter wird sich unsere Ganzheit jeder einzelnen Beziehung zu ihm assoziieren. Daher die ganz unverhältnismäſsige Heftigkeit, zu der sich sonst durchaus beherrschte Menschen manchmal gerade ihren Intimsten gegenüber fortreiſsen lassen. Das ganze Glück und die Tiefe in den Beziehungen zu einem Menschen, mit dem wir uns sozusagen identisch fühlen: daſs keine einzelne Beziehung, kein einzelnes Wort, kein einzelnes gemeinsames Tun oder Leiden wirklich einzeln bleibt, sondern jedes ein Gewand für die ganze Seele ist, die sich in ihm ohne Rest gibt und empfangen wird — eben dies macht unter solchen einen entstehenden Zwist oft so leidenschaftlich expansiv und gibt das Schema zu dem verhängnisvollen: »Du — überhaupt.« Einmal so verbundene Menschen sind zu sehr gewöhnt, in die Seiten, die sie sich gerade zuwenden, die Totalität ihres Seins und Fühlens hineinzulegen, um nicht auch den Streit mit Akzenten und gleichsam mit einer Peripherie auszustatten, durch die er weit über seine Veranlassung und ihre objektive Bedeutung hinauswächst und die Gesamtpersönlichkeiten in die Entzweiung hineinreiſst. Auf der höchsten geistigen Ausbildungsstufe mag dies vermieden werden; denn dieser ist es eigen, die völlige Hingabe der Seele an

eine Person doch mit einer völligen gegenseitigen Sonderung der Elemente der Seele zu verbinden; während die undifferenzierte Leidenschaft die Totalität des Menschen mit der Erregung eines Teiles oder Momentes verschmilzt, läſst die Bildung keinen solchen über sein eigenes, fest umschriebenes Recht hinausgreifen und gewährt dadurch der Beziehung harmonischer Naturen den Vorteil, daſs sie sich gerade an dem Konflikt bewuſst werden, wie geringfügig er im Verhältnis zu den verbindenden Kräften ist. Abgesehen hiervon wird aber besonders bei tiefen Naturen die verfeinerte Unterschiedsempfindlichkeit Zu- und Abneigungen dadurch um so leidenschaftlicher machen, daſs sie sich von der entgegengesetzt gefärbten Vergangenheit abheben; und zwar bei einmaligen, unwiderruflichen Entscheidungen ihres Verhältnisses, ganz unterschieden von dem Hin- und Herpendeln in den Alltäglichkeiten eines im ganzen unfraglichen Zusammengehörens. Zwischen Männern und Frauen ist eine ganz elementare Aversion, ja ein Haſsgefühl, nicht auf bestimmte Gründe hin, sondern als die gegenseitige Repulsion des ganzen Seins der Personen — manchmal ein erstes Stadium von Beziehungen, dessen zweites leidenschaftliche Liebe ist. Man könnte auf die paradoxe Vermutung kommen, daſs bei Naturen, die zu dem allerengsten Gefühlsverhältnis bestimmt sind, dieser Turnus durch eine instinktive Zweckmäſsigkeit hervorgerufen wäre, um dem definitiven Gefühl durch sein entgegengesetztes Präludium — wie durch einen Anlaufrückschritt — die leidenschaftlichste Zuspitzung und Bewuſstsein dessen, was man nun gewonnen hat, zu verschaffen. Die gleiche Form zeigt die entgegengesetzte Erscheinung: der tiefste Haſs wächst aus gebrochener Liebe. Hier ist wohl nicht nur die Unterschiedsempfindlichkeit entscheidend, sondern vor allem das Dementi der eigenen Vergangenheit, das in einem solchen Gefühlswechsel liegt. Eine tiefe Liebe — und zwar nicht nur eine sexuelle — als einen Irrtum und eine Instinktlosigkeit zu erkennen, ist eine solche Bloſsstellung vor uns selbst, ein solcher Bruch durch die Sicherheit und Einheit unseres Selbstbewuſstseins, daſs wir unvermeidlich den Gegenstand dieser Unerträglichkeit für sie büſsen lassen. Das geheime Gefühl der eigenen Schuld an ihr überdecken wir sehr zweckmäſsigerweise durch den Haſs, der es uns leicht macht, die ganze Schuld dem andern zuzuschieben.

Diese besondere Bitternis von Konflikten in Verhältnissen, in denen ihrem Wesen nach Burgfrieden zu herrschen hätte, scheint eine posi-

tive Verstärkung der Selbstverständlichkeit zu sein: dafs Verhältnisse ihre Enge und Kraft eben an dem Ausbleiben von Differenzen zeigen. Allein diese Selbstverständlichkeit ist garnicht ausnahmslos gültig. Dafs in sehr intimen, den ganzen Lebensinhalt beherrschenden oder wenigstens berührenden Gemeinsamkeiten, wie etwa die Ehe ist, überhaupt keine Veranlassungen zu Konflikten auftreten, ist ganz ausgeschlossen. Ihnen niemals nachzugeben, sondern ihnen schon von weitem vorzubauen, sie von vornherein durch gegenseitige Nachgiebigkeit abzuschneiden, ist keineswegs immer Sache der echtesten und tiefsten Zuneigung, kommt vielmehr gerade bei Gesinnungen vor, die zwar liebevoll, sittlich, treu sind, denen aber die letzte, unbedingteste Hingebung des Gefühls fehlt. Das Individuum, im Bewufstsein, dieses nicht aufzubringen, ist um so ängstlicher bemüht, die Beziehung von jedem Schatten rein zu erhalten, durch die äufserste Freundlichkeit, Selbstbeherrschung, Rücksicht den Anderen für jenen Mangel zu entschädigen, besonders aber das eigene Gewissen über die leisere oder stärkere Unwahrhaftigkeit seines Verhaltens zu beruhigen, die auch der aufrichtigste, ja oft leidenschaftlichste Wille nicht in Wahrheit verwandeln kann — weil es sich hier um Gefühle handelt, die dem Willen nicht zugängig sind, sondern wie Schicksalsmächte kommen oder ausbleiben. Die empfundene Unsicherheit in der Basis solcher Verhältnisse bewegt uns, bei dem Wunsche, sie um jeden Preis aufrechtzuerhalten, oft zu ganz übertriebenen Selbstlosigkeiten, zu einer gleichsam mechanischen Sicherung ihrer durch prinzipielles Vermeiden jeder Konfliktsmöglichkeit. Wo man der Unwiderruflichkeit und Vorbehaltlosigkeit des eigenen Gefühles gewifs ist, bedarf es dieser unbedingten Friedfertigkeit garnicht, man weifs, dafs keine Erschütterung bis zu dem Fundament des Verhältnisses dringen kann, auf dem man sich immer wieder zusammenfinden wird. Die stärkste Liebe kann am ehesten einen Stofs aushalten, und die Befürchtung der geringeren, die Folgen eines solchen garnicht absehen zu können, und dafs man ihn deshalb unter jeder Bedingung vermeiden müsse, kommt jener garnicht in den Sinn. So sehr also auch der Zwist unter intimen Menschen tragischere Folgen als unter fremderen haben kann, so läfst aus diesen Zusammenhängen heraus gerade das tiefstgegründete Verhältnis es viel eher einmal auf einen solchen ankommen, während manches zwar gute und moralische, aber in geringeren Gefühlstiefen wurzelnde, der Erscheinung nach viel harmonischer und konfliktloser verläuft.

Eine besondere Nuance der soziologischen Unterschiedsempfindlichkeit und der Betonung des Konflikts auf der Basis der Gleichheit ergibt sich da, wo die Sonderung ursprünglich homogener Elemente bewufster Zweck ist, wo nicht eigentlich das Auseinandergehen aus dem Konflikt, sondern der Konflikt aus dem Auseinandergehen folgt. Der Typus hierfür ist der Hafs des Renegaten und gegen den Renegaten. Die Vorstellung des ehemaligen Übereinstimmens wirkt hier noch so stark, dafs der jetzige Gegensatz unendlich viel schärfer und erbitterter ist, als wenn von vornherein überhaupt keine Beziehung bestanden hätte. Es kommt hinzu, dafs beide Teile den Unterschied gegenüber der nachklingenden Gleichheit — dessen Unzweideutigkeit für sie vom äufsersten Belang ist, — oft nur so gewinnen werden, dafs sie ihn über seinen ursprünglichen Herd hinauswachsen und alle überhaupt vergleichbaren Punkte ergreifen lassen; um dieses Zweckes der Positionssicherung willen führt der theoretische oder religiöse Abfall zu einer gegenseitigen Verketzerung in jeglicher ethischen, persönlichen, inneren oder äuferen Hinsicht, deren es garnicht bedarf, wenn die genau gleiche Differenz sich zwischen Fremden abspielt. Ja, dafs überhaupt eine Differenz der Überzeugungen in Hafs und Kampf ausartet, findet meistens nur bei wesentlichen und ursprünglichen Gleichheiten der Parteien statt. Die soziologisch sehr bedeutsame Erscheinung der »Achtung vor dem Feinde« pflegt da auszubleiben, wo die Feindschaft sich über früheren Zusammengehörigkeiten erhoben hat. Wo nun gar noch so viel Gleichheit weiter besteht, dafs Verwechslungen und Grenzverwischungen möglich sind, da müssen die Differenzpunkte mit einer Schärfe herausgehoben werden, die oft garnicht durch die Sache selbst, sondern nur durch jene Gefahr gerechtfertigt wird. Dies wirkte z. B. in dem oben herangezogenen Fall des Katholizismus in Bern. Der römische Katholizismus braucht nicht zu fürchten, dafs durch eine äufsere Berührung mit einer so völlig heterogenen Kirche, wie der reformierten, seine Eigenheit bedroht werde, wohl aber durch die mit einer immerhin noch so nahe verwandten, wie dem Altkatholizismus.

Dieses Beispiel berührt schon den zweiten hier fraglichen Typus, der freilich in der Praxis mit dem andern mehr oder weniger zusammenfällt: die Feindschaft, deren Zuspitzung sich auf Zusammengehörigkeit und Einheit — die keineswegs immer auch Gleichheit ist — gründet. Die Veranlassung für ihre gesonderte Behandlung ist,

dafs hier statt der Unterschiedsempfindlichkeit ein ganz neues Grundmotiv auftaucht, die eigentümliche Erscheinung des sozialen Hasses, d. h. des Hasses gegen einen Gruppenangehörigen, nicht aus persönlichen Motiven, sondern weil von ihm eine Gefahr für den Bestand der Gruppe ausgeht. Insofern eine solche durch den Zwist innerhalb der Gruppe droht, hafst die eine Partei die andere nicht nur aus dem materialen Grunde, der den Zwist eben entfacht hat, sondern auch aus dem soziologischen: dafs wir eben den Feind der Gruppe als solchen hassen. Indem dies gegenseitig geschieht, und jeder die Schuld an der Bedrohung des Ganzen dem anderen zuschiebt, wächst dem Antagonismus eine Verschärfung gerade durch die Zugehörigkeit seiner Parteien zu einer Gruppeneinheit zu. Am bezeichnendsten sind hier die Fälle, in denen es zur eigentlichen Sprengung der Gruppe nicht kommt; denn ist diese erst geschehen, so bedeutet das eine gewisse Lösung des Konfliktes, die personale Differenz hat ihre soziologische Entladung gefunden und der Stachel immer erneuter Reizung ist entfernt. Zu jenem Erfolge mufs vielmehr gerade die Spannung zwischen Antagonismus und dennoch bestehender Einheit wirken. Wie es fürchterlich ist, mit einem Menschen entzweit zu sein, an den man doch gebunden ist — äufserlich, aber, in den tragischsten Fällen, auch innerlich gebunden ist — von dem man nicht los kann, auch wenn man es wollte, so steigert sich die Verbitterung auch dann, wenn man sich aus der Gemeinschaft nicht lösen will, weil man die Werte der Zugehörigkeit zu der umfassenden Einheit nicht aufopfern mag, oder weil man diese Einheit als einen objektiven Wert fühlt, dessen Bedrohung Kampf und Hafs verdient. Aus diesen Konstellationen entspringt die Heftigkeit, mit der z. B. Streitigkeiten innerhalb einer politischen Fraktion oder eines Gewerkvereins oder einer Familie ausgefochten werden. Die Einzelseele bietet hierzu eine Analogie. Das Gefühl, dafs ein Konflikt zwischen sinnlichen und asketischen, oder selbstsüchtigen und sittlichen, oder praktischen und intellektualistischen Strebungen in uns nicht nur die Ansprüche einer oder beider Parteien herabsetzt und keine zu einem ganz freien Sich-Ausleben kommen läfst, sondern auch die Einheit, das Gleichgewicht und das Kraftmafs der Seele als ganzer oft genug bedroht — dieses Gefühl mag in manchen Fällen den Konflikt von vornherein niederhalten; wo es aber dazu nicht zureicht, gibt es dem Kampf umgekehrt etwas Erbittertes und Verzweifeltes, einen Akzent, als ob hier eigentlich noch

um viel Wesentlicheres gekämpft werde, als um den unmittelbar fraglichen Streitgegenstand; die Energie, mit der eine jede jener Tendenzen die andere unterjochen möchte, wird nicht nur von ihrem sozusagen egoistischen Interesse genährt, sondern von dem darüber weit hinausgreifenden an der Einheit des Ich, für die dieser Kampf ein Zerreifsen und ein Zerfallen bedeutet, wenn er nicht mit einem eindeutigen Siege endet. So wächst der Streit innerhalb einer eng verbundenen Gruppe oft genug über das Mafs hinaus, das sein Gegenstand und dessen unmittelbares Interesse für die Parteien rechtfertigen würde; denn an dieses heftet sich jetzt noch das Gefühl, dafs der Streit nicht nur eine Angelegenheit der Parteien, sondern der Gruppe als ganzer ist, dafs jede Partei sozusagen in dem Namen dieser kämpft, und in dem Gegner nicht nur ihren Gegner, sondern zugleich den ihrer höheren soziologischen Einheit zu hassen hat.

Endlich gibt es eine scheinbar ganz individuelle, in Wirklichkeit soziologisch sehr bedeutsame Tatsache, die die äufserste Heftigkeit der antagonistischen Erregung an die Enge des Zusammengehörens knüpfen kann: die Eifersucht. Der Sprachgebrauch verfährt mit diesem Begriff nicht eindeutig und unterscheidet ihn vielfach nicht vom Neide. Beide Affekte sind zweifellos für die Gestaltung menschlicher Verhältnisse von gröfster Bedeutung. Bei beiden handelt es sich um einen Wert, an dessen Erlangung oder dessen Bewahrung uns ein Dritter real oder symbolisch hindert. Wo es sich um Erlangen handelt, werden wir eher von Neid, wo um Bewahren, von Eifersucht sprechen; wobei natürlich die definierende Verteilung der Worte an sich ganz bedeutungslos und nur das Auseinanderhalten der psychisch-soziologischen Vorgänge wichtig ist. Dem als Eifersucht bezeichneten ist es eigen, dafs das Subjekt auf jenen Besitz einen Rechtsanspruch zu haben meint, während der Neid nicht nach dem Recht, sondern einfach nach der Begehrbarkeit des Versagten fragt; ihm ist es auch gleichgültig, ob das Gut ihm deshalb versagt ist, weil jener Dritte es besitzt, oder ob selbst Verlust oder Verzicht seitens dieses ihm nicht dazu verhelfen würde. Die Eifersucht dagegen wird in ihrer inneren Richtung und Färbung gerade dadurch bestimmt, dafs der Besitz uns vorenthalten ist, weil er in der Hand des Anderen ist, und dafs er mit der Aufhebung hiervon sogleich uns zufallen würde: die Empfindung des Neidischen dreht sich mehr um den Besitz, die des Eifersüchtigen um den Besitzer. Man kann den Ruhm jemandes beneiden, auch wenn

man selbst nicht den geringsten Anspruch auf Ruhm hat; man ist aber auf ihn eifersüchtig, wenn man der Meinung ist, ihn ebenso und eher zu verdienen, als jener. Das Verbitternde und Nagende für den Eifersüchtigen ist eine gewisse Fiktion des Gefühles — so unberechtigt, ja unsinnig sie sein mag —, dafs jener ihm den Ruhm sozusagen weggenommen hat. Eifersucht ist eine Empfindung von so spezifischer Art und Stärke, dafs sie, aus irgendwelcher exzeptionellen seelischen Kombination heraus entstanden, sich ihre typische Situation innerlich ergänzt.

Gewissermafsen in der Mitte zwischen den so bestimmten Erscheinungen von Neid und Eifersucht steht eine dritte, in diese Skala gehörige, die man als Mifsgunst bezeichnen kann: das neidische Begehren eines Objektes, nicht weil es an sich für das Subjekt besonders begehrenswert ist, sondern nur weil der andere es besitzt. Diese Empfindungsweise entwickelt sich zu zwei Extremen, die in die Negation des eigenen Besitzes umschlagen. Einerseits die Form leidenschaftlicher Mifsgunst, die auf das Objekt lieber selbst verzichtet, ja, es lieber zerstört, ehe sie es dem andern gönnt; und die zweite: völlige eigene Gleichgültigkeit oder Aversion gegen das Objekt und dennoch völlige Unerträglichkeit des Gedankens, dafs der andre es besitze. Solche Formen des Nichtgönnens durchziehen in tausend Graden und Mischungen das gegenseitige Verhalten der Menschen. Das grofse Problemgebiet, auf dem sich die Beziehungen der Menschen zu den Dingen als Ursachen oder Wirkungen ihrer Beziehungen untereinander auftun, wird zu nicht kleinem Teil durch diesen Typus von Affekten gedeckt. Es handelt sich hier eben nicht nur darum, dafs Geld oder Macht, Liebe oder soziale Stellung begehrt werden, so dafs die Konkurrenz oder eine sonstige Überflügelung oder Beseitigung einer Person eine blofse Technik ist, in ihrem inneren Sinne nicht anders, als die Überwindung eines physischen Hindernisses. Vielmehr, die Gefühlsbegleitung, die sich an ein solches blofs äufserliches und sekundäres Verhältnis der Personen heftet, wächst in diesen Modifikationen des Nichtgönnens zu selbständigen soziologischen Formen aus, die an dem Begehren nach den Objekten nur ihren Inhalt haben; was sich daran herausstellt, dafs die zuletzt erwähnten Stufen der Reihe das Interesse für den objektiven Zweckinhalt völlig abgestreift haben und ihn nur als das an sich ganz indifferente Material beibehalten, um das das personale Verhältnis sich kristallisiert. Auf

diesem allgemeinen Grunde nun zeichnet sich die Bedeutung, die die Eifersucht für unser besonderes Problem hat, und zwar dann hat, wenn ihr Inhalt eine Person bezw. die Beziehung eines Subjektes zu ihr ist. Es scheint mir übrigens, als ob der Sprachgebrauch Eifersucht um eines rein unpersönlichen Objektes willen nicht anerkennte. Was uns hier angeht, ist das Verhältnis zwischen dem Eifersüchtigen und der Person, um derentwillen sich seine Eifersucht gegen einen Dritten richtet; das Verhältnis zu diesem Dritten hat einen ganz andern, viel weniger eigenartigen und komplizierten soziologischen Formcharakter. Denn gegen jenen erhebt sich eben Zorn und Hafs, Verachtung und Grausamkeit gerade auf der Voraussetzung der Zusammengehörigkeit, eines äufseren oder inneren, wirklichen oder vermeinten Anspruches auf Liebe, Freundschaft, Anerkennung, Vereinigung irgendwelcher Art. Hier spannt sich der Antagonismus, mag er beiderseitig oder einseitig empfunden sein, um so stärker und weiter, von je unbedingterer Einheit er ausgegangen und je leidenschaftlicher seine Überwindung ersehnt ist. Wenn das Bewufstsein des Eifersüchtigen oft zwischen Liebe und Hafs zu pendeln scheint, so bedeutet das, dafs diese beiden Schichten, von denen die zweite über die erste in derer ganzen Breite gebaut ist, abwechselnd das stärkere Bewufstsein für sich gewinnen. Sehr wichtig ist die vorhin angedeutete Bedingung: das Recht, das man auf den seelischen oder physischen Besitz, auf die Liebe oder die Verehrung des Subjekts zu haben meint, das das Objekt der Eifersucht ist. Den Besitz einer Frau mag ein Mann einem andren beneiden; eifersüchtig aber ist nur der, der irgend einen Anspruch auf ihren Besitz hat. Dieser Anspruch kann allerdings in der blofsen Leidenschaft des Begehrens bestehen. Denn aus dieser ein Recht herzuleiten, ist ein allgemein menschlicher Zug: das Kind entschuldigt sich wegen der Übertretung eines Verbotes damit, dafs es das Verbotene »doch so gern wollte«; der Ehebrecher würde, insoweit er nur eine Spur von Gewissen besitzt, auf den gekränkten Ehemann im Duell nicht anlegen können, wenn er nicht in seiner Liebe zu der Frau ein Recht auf sie erblickte, das er so gegen das blofs legale Recht des Gatten verteidigt; wie allenthalben der blofse Besitz schon als Recht des Besitzes gilt, so wächst schon sein Vorstadium, das Begehren, zu einem solchen Rechte aus, und der Doppelsinn des »Anspruchs«: als einfaches Begehren und als rechtlich begründetes Begehren — weist darauf hin, dafs das Wollen

gern dem Rechte seiner Kraft von sich aus noch die Kraft eines Rechtes beigibt. Freilich wird gerade durch diesen Rechtsanspruch die Eifersucht oft zu dem erbarmungswürdigsten Schauspiel: auf Gefühle, wie Liebe und Freundschaft, Rechtsansprüche geltend zu machen, ist ein Versuch mit einem völlig untauglichen Mittel. Die Ebene, in die man vom Boden eines Rechtes, eines äufserlichen oder innerlichen, aus greifen kann, berührt sich überhaupt nicht mit der, in der jene Gefühle liegen; sie mit einem blofsen Rechte, so tief und wohlerworben dies auch nach andren Richtungen hin sein mag, erzwingen zu wollen, ist so sinnlos, wie wenn man den davongeflogenen Vogel, der längst aufser Hör- und Sehweite ist, in seinen Käfig zurückbefehlen wollte. Diese Erfolglosigkeit des Rechtes auf Liebe erzeugt die für die Eifersucht charakteristische Erscheinung: dafs sie sich schliefslich an die äufseren Erweise des Gefühles klammert, die allerdings durch den Appell an das Pflichtgefühl erzwingbar sind, mit dieser armseligen Genugtuung und Selbstbetrug noch den Körper des Verhältnisses bewahrend, als ob sie an ihm noch etwas von seiner Seele hätte.

Der Anspruch, der zu der Eifersucht gehört, wird als solcher oft von der andren Seite voll anerkannt; er bedeutet oder stiftet, wie jedes Recht zwischen Personen, eine Art von Einheit, es ist der ideelle oder legale Bestand einer Verbindung, einer positiven Beziehung irgendwelcher Art, zum mindesten deren subjektive Antizipation. Über der so bestehenden und weiterwirkenden Einheit erhebt sich nun zugleich ihre Verneinung, die eben die Situation für die Eifersucht schafft. Hier ist nicht, wie bei mancher sonstigen Zusammenwirkung von Einheit und Antagonismus, beides auf verschiedene Gebiete verteilt und nur von dem Gesamtumfange der Persönlichkeiten zusammen- und gegeneinandergehalten; sondern gerade diejenige Einheit, die in irgend einer inneren oder äufseren Form noch besteht, mindestens von einer Seite als real oder ideell bestehend empfunden wird, wird verneint. Das Eifersuchtsgefühl legt eine ganz eigenartige, verblendende, unversöhnliche Verbitterung zwischen die Menschen, weil das Trennende zwischen ihnen sich hier genau des Punktes ihrer Verbindung bemächtigt hat und so die Spannung zwischen beiden dem negativen Moment das Äufserste verliehen hat, was an Schärfe und Akzentuierung möglich ist. Daraus, dafs dieses formal-soziologische Verhältnis die innere Situation ganz beherrscht, erklärt sich die merkwürdige, eigent-

lich ganz unbegrenzte Weite der Motive, von denen die Eifersucht sich nähren läfst, und die häufige inhaltliche Sinnlosigkeit ihrer Entwicklung. Wo entweder die Struktur der Beziehung von vornherein auf solche Synthese von Synthese und Antithese angelegt ist oder wo die Seele des Einzelnen diese Struktur innerhalb ihrer eigenen Dispositionen darbietet, wird jede beliebige Veranlassung die Konsequenzen daraus entwickeln, und zwar werden diese begreiflich um so leichter ansprechen, je öfter sie schon wirksam geworden sind. Dafs jedes menschliche Tun und Sagen eine mehrfache Deutung seiner Absicht und Gesinnung zuläfst, schafft der Eifersucht, die überall nur eine Deutung sehen will, ein völlig nachgiebiges Werkzeug. Indem die Eifersucht den leidenschaftlichsten Hafs an den gleichzeitigen Fortbestand der leidenschaftlichsten Liebe knüpfen kann, an das Nachwirken der innigsten Zusammengehörigkeit die Vernichtung beider Teile — denn der Eifersüchtige zerstört das Verhältnis ebenso, wie es ihn zur Zerstörung des Andren reizt —, ist die Eifersucht vielleicht diejenige soziologische Erscheinung, in der der Aufbau des Antagonismus über der Einheit seine subjektiv radikalste Gestaltung erreicht.

Besondere Arten einer solchen Synthese zeigen die Erscheinungen, die man als Konkurrenzen zusammenfafst. Für das soziologische Wesen der Konkurrenz ist es zunächst bestimmend, dafs der Kampf ein indirekter ist. Wer den Gegner unmittelbar beschädigt oder aus dem Wege räumt, konkurriert insofern nicht mehr mit ihm. Der Sprachgebrauch verwendet vielmehr im allgemeinen das Wort nur für solche Kämpfe, die in den parallelen Bemühungen beider Parteien um einen und denselben Kampfpreis bestehen. Die Unterschiede derselben gegen andere Kampfarten lassen sich näher etwa so bezeichnen. Die reine Form des Konkurrenzkampfes ist vor allem nicht Offensive und Defensive — deshalb nicht, weil der Kampfpreis sich nicht in der Hand eines der Gegner befindet. Wer mit einem andern kämpft, um ihm sein Geld oder sein Weib oder seinen Ruhm abzugewinnen, verfährt in ganz andern Formen, mit einer ganz andern Technik, als wenn er mit einem andern darum konkurriert, wer das Geld des Publikums in seine Tasche leiten, wer die Gunst einer Frau gewinnen, wer durch Taten oder Worte sich den gröfseren Namen machen solle. Während in vielen andern Kampfarten deshalb die Besiegung des Gegners nicht nur den Siegespreis unmittelbar einträgt, sondern der Siegespreis selbst ist, treten bei der Konkurrenz zwei

andre Kombinationen auf: wo die Besiegung des Konkurrenten die zeitlich erste Notwendigkeit ist, da bedeutet diese Besiegung an sich eben noch garnichts, sondern das Ziel der ganzen Aktion wird erst durch das Sich-Darbieten eines von jenem Kampf an sich ganz unabhängigen Wertes erreicht. Der Kaufmann, der seinen Konkurrenten erfolgreich beim Publikum der Unsolidität verdächtigt hat, hat damit noch nichts gewonnen, wenn die Bedürfnisse des Publikums etwa plötzlich von der Warensorte, die er selbst anbietet, abgelenkt werden; der Liebhaber, der seinen Nebenbuhler verscheucht oder unmöglich gemacht hat, ist damit noch keinen Schritt weiter, wenn die Dame nun auch ihm ihre Neigung vorenthält; einer Konfession, die um den Gewinn eines Proselyten streitet, braucht dieser noch lange nicht darum anzuhängen, daſs sie die konkurrierende durch den Nachweis ihrer Unzulänglichkeit aus dem Felde geschlagen hat — wenn ihr nicht aus dem Gemüte jenes die Bedürfnisse entgegenkommen, die sie positiv befriedigen kann. Der Konkurrenzkampf erhält bei diesem Typus seine Färbung dadurch, daſs die Entscheidung des Kampfes für sich noch nicht den Zweck des Kampfes realisiert, wie überall da, wo Zorn oder Rache, Strafe oder der ideale Wert des Sieges als solchen den Kampf motiviert. Noch mehr vielleicht unterscheidet sich der zweite Typus der Konkurrenz von andern Kämpfen. Bei diesem besteht der Kampf überhaupt nur darin, daſs jeder der Bewerber für sich auf das Ziel zustrebt, ohne eine Kraft auf den Gegner zu verwenden. Der Wettläufer, der nur durch seine Schnelligkeit, der Kaufmann, der nur durch den Preis seiner Ware, der Proselytenmacher, der nur durch die innere Überzeugungskraft seiner Lehre wirken will, exemplifizieren diese merkwürdige Art des Kampfes, die an Heftigkeit und leidenschaftlichem Aufgebot aller Kräfte jeder andern gleichkommt, zu dieser äuſsersten Leistung auch nur durch das wechselwirkende Bewuſstsein von der Leistung des Gegners gesteigert wird, und doch, äuſserlich angesehen, so verfährt, als ob kein Gegner, sondern nur das Ziel auf der Welt wäre. Durch die unabgelenkte Richtung auf die Sache kann diese Konkurrenzform Inhalte aufnehmen, bei denen der Antagonismus ein rein formaler wird und nicht nur einem gemeinsamen Zweck beider dient, sondern sogar den Sieg des Siegers dem Besiegten zugute kommen läſst. Bei der Belagerung von Malta durch die Türken 1565 verteilte der Groſsmeister die Forts der Insel unter die verschiedenen Nationen, denen die Ritter angehörten,

damit der Wettstreit, welche Nation die tapferste sei, für die Verteidigung des Ganzen ausgenützt würde. Hier liegt also eine echte Konkurrenz vor, während doch jede Schädigung des Gegners, die seine volle Kraftentfaltung im Wettstreit unterbinden könnte, von vornherein ausgeschlossen ist. Dies ist ein so sehr reines Beispiel, weil zwar vorausgesetztermaſsen der Wunsch, im Kampf um die Ehre zu siegen, das ganz besondere Aufgebot der Kraft hervorgerufen hat, der Sieg aber nur so, daſs sein Erfolg sich auch auf den Besiegten erstreckt, zu gewinnen ist. Ähnlich zeigt jede durch Ehrgeiz veranlaſste Konkurrenz auf wissenschaftlichem Gebiet einen Kampf, der sich nicht gegen den Gegner, sondern auf das gemeinsame Ziel richtet, wobei supponiert wird, daſs die von dem Sieger gewonnene Erkenntnis auch für den Unterlegenen Gewinn und Förderung ist. Bei künstlerischen Konkurrenzen pflegt diese letzte Steigerung des Prinzips zu fehlen, weil der objektive Gesamtwert, der beide Parteien mit gleicher Beteiligung umfaſst, angesichts des individualistischen Wesens der Kunst nicht bewuſst, wenn auch vielleicht ideell vorhanden ist. Noch entschiedener ist dieses Manko an der kaufmännischen Konkurrenz um den Abnehmer, die dennoch unter das gleiche formale Kampfprinzip gehört. Denn auch hier ist der Wettstreit unmittelbar auf die vollkommenste Leistung gerichtet und der Vorteil eines Dritten oder des Ganzen ist sein Ergebnis. So verschlingt sich in dieser Form aufs wunderbarste die Subjektivität des Endzieles mit der Objektivität des Endergebnisses, eine überindividuelle Einheit sachlicher oder sozialer Natur schlieſst die Parteien und ihren Kampf ein, man kämpft mit dem Gegner, ohne sich gegen ihn zu wenden, sozusagen ohne ihn zu berühren; so führt uns die subjektive antagonistische Triebfeder zur Verwirklichung objektiver Werte, und der Sieg im Kampfe ist nicht eigentlich der Erfolg eines Kampfes, sondern eben der Wertverwirklichungen, die jenseits des Kampfes stehen.

Darin liegt nun der ungeheure Wert der Konkurrenz für den sozialen Kreis, falls die Konkurrenten von einem solchen umfaſst sind. Während die anderen Kampftypen: bei denen entweder der Kampfpreis ursprünglich sich in den Händen der einen Partei befindet, oder wo die subjektive Feindseligkeit und nicht der Gewinn eines Preises das Kampfmotiv bildet — während diese Typen die Werte und Kräfte der Kämpfer sich gegenseitig verzehren lassen, und als Resultat für

die Gesamtheit oft nur das verbleibt, was die einfache Subtraktion der schwächeren Kraft von der stärkeren übrig läfst, wirkt umgekehrt die Konkurrenz, wo sie sich von der Beimischung der anderen Kampfformen frei hält, durch ihre unvergleichliche Kombination meistens wertsteigernd: da sie, vom Standpunkt der Gruppe aus gesehen, subjektive Motive als Mittel darbietet, um objektive soziale Werte zu erzeugen und, vom Standpunkt der Partei, die Produktion des objektiv Wertvollen als Mittel benutzt, um subjektive Befriedigungen zu gewinnen [1]).

---

[1]) Dies ist ein sehr reiner Fall des häufigen Typus: dafs für die Gattung, für die Gruppe, kurz für das umfassende Gebilde Mittel ist, was für das Individuum Endzweck ist, und umgekehrt. Zuhöchst gilt dies in weitem Umfang für das Verhältnis des Menschen zu der metaphysischen Totalität, zu seinem Gott. Wo die Idee eines göttlichen Weltplanes aufwächst, da sind die Endzwecke des Einzelwesens nichts als Stufen und Mittel, die das absolute Endziel aller irdischen Bewegungen, wie es in dem göttlichen Geiste gesetzt ist, verwirklichen helfen; für das Subjekt aber, in der Unbedingtheit seines Ich-Interesses, ist nicht nur die empirische, sondern auch jene transszendente Wirklichkeit nur ein Mittel für seinen Zweck: sein Wohlergehen auf Erden oder sein Heil im Jenseits, das Glück ruhiger, erlöster Vollkommenheit oder ekstatischer Gotterfülltheit sucht es durch den Gott, der ihm dies alles vermittle; wie Gott als das absolute Sein auf dem Umwege über den Menschen zu sich selbst kommt, so der Mensch zu sich selbst auf dem Umwege über Gott. Für das Verhältnis zwischen dem Individuum und seiner Gattung im biologischen Sinn ist dies längst bemerkt; der erotische Genufs, für jenes ein sich selbst rechtfertigender Endzweck, ist für die Gattung nur ein Mittel, durch das sie sich ihre Fortsetzung über jeden momentanen Bestand hinaus sichere; diese Erhaltung der Gattung, die mindestens gleichnisweise als ihr Zweck gilt, ist für das Individuum oft genug nur das Mittel, sich selbst in seinen Kindern fortzusetzen, seinem Besitz, seinen Eigenschaften, seiner Vitalität eine Art Unsterblichkeit zu verschaffen. In den sozialen Beziehungen kommt das, was man als Harmonie der Interessen zwischen der Gesellschaft und dem Einzelnen bezeichnet, eben darauf hinaus. Das Tun des Einzelnen wird normiert und vorgespannt, um die rechtlichen und sittlichen, die politischen und kulturellen Verfassungen der Menschen zu tragen und zu entwickeln; was aber im ganzen nur dadurch gelingt, dafs die eigenen eudämonistischen und sittlichen, materiellen und abstrakten Interessen des Individuums sich jener überindividuellen Werte als Mittel bemächtigen; so ist etwa die Wissenschaft ein Inhalt der objektiven Kultur und als solcher ein selbstgenugsamer Endzweck der gesellschaftlichen Entwicklung, der sich durch das Mittel des individuellen Erkenntnistriebes verwirklicht; für das Individuum aber ist die ganze vorliegende Wissenschaft samt dem von ihm selbst erarbeiteten Teile ihrer ein blofses Mittel für die Befriedigung seines persönlichen Erkenntnistriebes. Nun sind allerdings diese Verhältnisse keineswegs immer

Allein die inhaltliche Förderung, die der Konkurrenz durch ihre eigentümlich vermittelte Wechselwirkungsform gelingt, ist hier nicht so wichtig wie die unmittelbar soziologische. Indem der Zielpunkt, um den innerhalb einer Gesellschaft die Konkurrenz von Parteien stattfindet, doch wohl durchgängig die Gunst eines oder vieler dritter Personen ist — drängt sie jede der beiden Parteien, zwischen denen sie stattfindet, mit aufserordentlicher Enge an jene Dritten heran. Man pflegt von der Konkurrenz ihre vergiftenden, zersprengenden, zerstörenden Wirkungen hervorzuheben und im übrigen nur jene inhaltlichen Werte als ihre Produkte zuzugeben. Daneben aber steht doch diese ungeheure vergesellschaftende Wirkung: sie zwingt den Bewerber, der einen Mitbewerber neben sich hat und häufig erst hierdurch eigentlicher Bewerber wird, dem Umworbenen entgegen- und nahezukommen, sich ihm zu verbinden, seine Schwächen und Stärken zu erkunden und sich ihnen anzupassen, alle Brücken aufzusuchen oder zu schlagen, die das eigne Sein und Leisten mit jenem verbinden könnten. Freilich geschieht dies oft um den Preis der persönlichen Würde und des sachlichen Wertes der Produktion; vor allem bewirkt die Konkurrenz zwischen den Produzenten der höchsten geistigen Leistungen, dafs diejenigen, die zur Leitung der Masse bestimmt sind, sich ihr unterordnen; um überhaupt nur zur wirksamen Ausübung ihrer Funktion als Lehrer oder Parteiführer, als Künstler oder Journalist zu gelangen, bedarf es des Gehorsams gegen die Instinkte oder Launen der Masse, sobald diese auf Grund der Konkurrenz die Auswahl unter den Bewerbern hat. Dadurch wird freilich inhaltlich eine Umkehrung der Rangordnung und der sozialen Lebenswerte geschaffen, aber das vermindert nicht die formale Bedeutung der Konkurrenz für die Synthesis der Gesellschaft. Ihr gelingt unzählige Male, was sonst nur der Liebe gelingt: das Aus-

von so harmonischer Symmetrie; sie beherbergen vielmehr oft genug den Widerspruch, dafs zwar sowohl das Ganze wie der Teil sich als Endzweck und demnach den andern als Mittel behandeln, keines von beiden aber diese Rolle als Mittel akzeptieren will. Daraus ergeben sich Reibungen, die an jedem Punkte des Lebens fühlbar sind und die Zwecke des Ganzen wie der Teile nur unter gewissen Abzügen sich verwirklichen lassen. Das gegenseitige Sich-Aufreiben der Kräfte, das dem positiven Ergebnis nicht zugute kommt, und die Unbelohntheit und Ungenütztheit der als schwächer erwiesenen bilden derartige Abzüge innerhalb der Konkurrenz, die sonst jene Symmetrie einander entgegenlaufender Zweckreihen so deutlich zeigt.

spähen der innersten Wünsche eines Andern, bevor sie ihm noch selbst bewufst geworden sind. Die antagonistische Spannung gegen den Konkurrenten schärft bei dem Kaufmann die Feinfühligkeit für die Neigungen des Publikums bis zu einem fast hellseherischen Instinkt für die bevorstehenden Wandlungen seines Geschmacks, seiner Moden, seiner Interessen; und doch nicht nur bei dem Kaufmann, sondern auch bei dem Zeitungsschreiber, dem Künstler, dem Buchhändler, dem Parlamentarier. Die moderne Konkurrenz, die man als den Kampf Aller gegen Alle kennzeichnet, ist doch zugleich der Kampf Aller um Alle. Niemand wird die Tragik davon in Abrede stellen, dafs die Elemente der Gesellschaft gegen einander, statt mit einander arbeiten, dafs unzählige Kräfte in dem Kampf gegen den Konkurrenten verschwendet werden, die zu positiver Arbeit verwendbar wären, dafs endlich auch die positive und wertvolle Leistung ungenutzt und unbelohnt ins Nichts fällt, sobald eine wertvollere oder wenigstens anziehendere mit ihr konkurriert. Aber alle diese Passiva der Konkurrenz in der sozialen Bilanz stehen doch nur neben der ungeheuren synthetischen Kraft der Tatsache, dafs die Konkurrenz in der Gesellschaft doch Konkurrenz um den Menschen ist, ein Ringen um Beifall und Aufwendung, um Einräumungen und Hingebungen jeder Art, ein Ringen der Wenigen um die Vielen wie der Vielen um die Wenigen; kurz, ein Verweben von tausend soziologischen Fäden durch die Konzentrierung des Bewufstseins auf das Wollen und Fühlen und Denken der Mitmenschen, durch die Adaptierung der Anbietenden an die Nachfragenden, durch die raffiniert vervielfältigten Möglichkeiten, Verbindung und Gunst zu gewinnen. Seit die enge und naive Solidarität primitiver und sozialer Verfassungen der Dezentralisation gewichen ist, die der unmittelbare Erfolg der quantitativen Erweiterung der Kreise sein mufste, scheint das Sich-Bemühen des Menschen um den Menschen, das Sich-Anpassen des einen an den andern eben nur um den Preis der Konkurrenz möglich, also des gleichzeitigen Kampfes gegen einen Nebenmann um den dritten — gegen welch' letzteren man übrigens vielleicht in irgend einer andern Beziehung um jenen konkurriert. Vielerlei Interessen, die den Kreis schliefslich von Glied zu Glied zusammenhalten, scheinen bei der Weite und Individualisierung der Gesellschaft nur lebendig zu sein, wenn die Not und die Hitze des Konkurrenzkampfes sie dem Subjekte aufdrängt. Auch zeigt sich die sozialisierende Kraft der Konkurrenz keineswegs nur in

diesen gröberen, sosusagen öffentlichen Fällen. In unzähligen Kombinationen des Familienlebens wie der Erotik, der gesellschaftlichen Plauderei wie der auf Überzeugung gerichteten Disputation, der Freundschaft wie der Eitelkeitsbefriedigungen begegnet uns die Konkurrenz Zweier um den Dritten, oft freilich nur in Andeutungen, gleich fallen gelassenen Ansätzen, als Seiten- oder Teilerscheinungen eines Totalvorganges. Überall aber, wo sie auftritt, entspricht dem Antagonismus der Konkurrenten ein Darbieten oder Verlocken, ein Versprechen oder Sich-Anschliefsen, das jeden von beiden mit dem dritten in eine Beziehung bringt; für den Sieger insbesondre gewinnt diese oft eine Intensität, zu der es ohne die eigentümliche, nur durch die Konkurrenz ermöglichte, fortwährende Vergleichung der eigenen Leistung mit einer andern und ohne die Erregung durch die Chancen der Konkurrenz nicht gekommen wäre. Je mehr der Liberalismus aufser in die wirtschaftlichen und die politischen auch in die familiären und geselligen, die kirchlichen und freundschaftlichen, die Rangordnungs- und allgemeinen Verkehrsverhältnisse eingedrungen ist, das heifst also: je weniger diese vorbestimmt und durch allgemeine historische Normen geregelt, je mehr sie dem labilen, von Fall zu Fall sich herstellenden Gleichgewicht oder den Verschiebungen der Kräfte überlassen sind — desto mehr wird ihre Gestaltung von fortwährenden Konkurrenzen abhängen; und der Ausgang dieser wiederum in den meisten Fällen von dem Interesse, der Liebe, den Hoffnungen, die die Konkurrenten in verschiedenem Mafse in dem oder den Dritten, den Mittelpunkten der konkurrierenden Bewegungen, zu erregen wissen. Das wertvollste Objekt für den Menschen ist der Mensch, unmittelbar wie mittelbar. Letzteres, weil in ihm die Energien der untermenschlichen Natur aufgespeichert sind, wie in dem Tiere, das wir verzehren oder für uns arbeiten lassen, die des Pflanzenreiches, und wie in diesem die von Sonne und Erdboden, Luft und Wasser. Der Mensch ist das kondensierteste und für die Ausnutzung ergiebigste Gebilde, und in dem Mafse, in dem die Sklaverei, d. h. das mechanische Sich-seiner-Bemächtigen aufhört, wächst die Notwendigkeit, ihn seelisch zu gewinnen. Der Kampf mit dem Menschen, der ein Kampf um ihn und seine Versklavung war, wandelt sich deshalb in die kompliziertere Erscheinung der Konkurrenz, in der freilich auch ein Mensch mit dem andern, aber um einen dritten kämpft. Und der Gewinn dieses dritten,

tausendfach nur durch die soziologischen Mittel der Überredung oder Überzeugung, der Über- und Unterbietung, der Suggestion oder Drohung, kurz, durch den seelischen Konnex zu erreichen, bedeutet auch in seinem Erfolge ebenso oft nur einen solchen, nur die Stiftung einer Verbindung, von der momentanen des Kaufes im Ladengeschäft bis zur Ehe. Mit der kulturellen Steigerung der Intensität und Kondensierung dei Lebensinhalte mufs der Kampf um dieses kondensierteste aller Güter, die menschliche Seele, immer gröfseren Raum einnehmen und damit die zusammenführenden Wechselwirkungen, die seine Mittel wie seine Ziele sind, ebenso vermehren wie vertiefen.

Hierin liegt schon angedeutet, wie sehr der soziologische Charakter der Kreise sich nach dem Mafse und den Arten der Konkurrenz, die sie zulassen, unterscheidet. Dies ist ersichtlich ein Ausschnitt des Korrelationsproblems, zu dem jeder Teil der bisherigen Ausmachungen einen Beitrag lieferte: es besteht eine Beziehung zwischen der Struktur jedes sozialen Kreises und dem Mafs von Feindseligkeiten, das er unter seinen Elementen gestatten kann. Für das politische Ganze gibt das Strafgesetz hier vielfach die Grenze an, bis zu der Streit und Rache, Gewalttat und Übervorteilung noch mit dem Bestande des Ganzen vereinbar ist. Wenn man den Inhalt des Strafgesetzes in diesem Sinn als das ethische Minimum bezeichnet hat, so ist das doch nicht völlig zutreffend. Denn ein Staat würde noch immer auseinanderbrechen, wenn bei strengster Vermeidung alles strafrechtlich Verbotenen alle diejenigen Attaken, Beschädigungen, Feindseligheiten verwirklicht würden, die unter dieser Bedingung noch möglich sind. Jedes Strafgesetz rechnet damit, dafs von diesen zersetzenden Energien der weit überwiegende Teil durch Hemmungen, zu denen es selbst nichts beiträgt, von der Entwicklung zurückgehalten wird. Das Minimum ethisch-friedlichen Verhaltens, ohne das die staatliche Gesellschaft nicht bestehen könnte, geht also über die vom Strafgesetz garantierten Kategorien desselben hinaus; es wird nur eben erfahrungsgemäfs vorausgesetzt, dafs diese straflos gelassenen Störungen schon von selbst nicht das sozial erträgliche Mafs überschreiten. Je enger vereinheitlicht die Gruppe ist, desto mehr kann die Feindschaft zwischen ihren Elementen ganz entgegengesetzte Bedeutungen haben: einerseits kann die Gruppe, eben wegen ihrer Enge, einen inneren Antagonismus vertragen, ohne auseinanderzubrechen, die Stärke der synthetischen Kräfte ist der der antithetischen gewachsen; andrerseits

ist eine Gruppe, deren Lebensprinzip eine erhebliche Einheitlichkeit und Zusammengehörigkeit ist, insofern gerade durch jede innere Zwistigkeit besonders bedroht. Eben dieselbe Zentripetalität der Gruppe macht sie gegen die Gefahren aus Gegnerschaften ihrer Mitglieder, je nach den sonstigen Umständen, entweder widerstandsfähiger oder widerstandsloser.

So enge Vereinigungen wie die Ehe zeigen beides gleichzeitig: es gibt wohl keine zweite Einung, die so wahnsinnigen Hafs, so restlose Antipathie, so stündliche Zusammenstöfse und Kränkungen ertragen könnte, ohne äufserlich auseinanderzubrechen; und andrerseits ist sie, wenn auch nicht die einzige, so doch eine von den ganz wenigen Verhältnisformen, die durch die äufserlich unmerkbarste, mit Worten garnicht fafsbare Spaltung, ja durch ein einziges antagonistisches Wort die Tiefe und Schönheit ihres Sinnes so verlieren können, dafs selbst der leidenschaftlichste Wille beider Teile sie nicht zurückgewinnt. In gröfseren Gruppen werden zwei Strukturen, scheinbar einander ganz entgegengesetzt, ein erhebliches Mafs innerer Feindseligkeiten zulassen. Einmal, leicht ansprechende, eine gewisse Solidarität der Elemente bewirkende Verbindungen. Vermöge dieser können Schädigungen, die durch feindliche Zusammenstöfse hier und dort erzeugt werden, relativ leicht gut gemacht werden, die Elemente geben so viele Kraft oder Werte an das Ganze ab, dafs dieses den Einzelnen die Freiheit auch zu Antagonismen gewähren kann, sicher, dafs die durch sie bewirkte Kraftausgabe gleichsam durch anderweitige Einnahme gedeckt wird. Dies ist ein Grund, weshalb sehr gut organisierte Gemeinwesen mehr innere Spaltungen und Reibungen vertragen können, als mehr mechanische, innerlich zusammenhangslose Konglomerate. Die Einheit, zu der eine gröfsere Masse eben nur durch feinere Organisationen zusammenzubringen ist, kann die Aktiva und Passiva innerhalb des Gesamtlebens leichter in sich zur Ausgleichung bringen und irgendwo disponible Kräfte gerade an die Stelle bringen, wo durch Mifshelligkeiten zwischen den Elementen — ebenso gut wie durch irgendwelche andre Verlustarten — Schwächen entstanden sind. Den gleichen Gesamteffekt hat die gerade umgekehrte Struktur: vergleichbar der Zusammensetzung des Schiffsbodens aus vielen gegeneinander fest abgeschlossenen Kammern, so dafs bei einer Verletzung des Bodens das Wasser sich doch nicht durch den ganzen ergiefsen kann. Das Sozialprinzip ist hier also gerade eine gewisse

Abschnürung der miteinander kollidierenden Parteien, die so, was sie sich gegenseitig antun, miteinander abzumachen, ihre Beschädigungen allein zu tragen haben, ohne dafs der Bestand des Ganzen dadurch geschädigt würde. Die richtige Wahl oder Kombination zwischen den beiden Methoden: der organischen Solidarität, mit der das Ganze für die Schädigungen durch partielle Konflikte eintritt, oder der Isolierung, durch die es sich diesen Schädigungen gegenüber reserviert — ist natürlich eine Lebensfrage für jede Vereinigung, von der Familie bis zum Staat, von der wirtschaftlichen bis zu der nur geistig zusammengehaltenen. Die Extreme bezeichnet etwa einerseits der moderne Staat, der die Kämpfe der politischen Parteien, soviele Kräfte sich darin auch aufreiben, nicht nur ohne weiteres verträgt, sondern sie sogar für sein Gleichgewicht und seine Entwicklung ausnützt, andrerseits der antike und mittelalterliche Stadtstaat, der durch innere Parteikämpfe oft bis zur Vernichtung entkräftet wurde. Im ganzen wird eine Gruppe, je gröfser sie ist, um so eher beide Methoden vereinigen können, und zwar in der Form, dafs die Parteien ihre primären, aus dem Streit erwachsenden Beeinträchtigungen mit sich abzumachen haben, die sekundären Folgen aber für das Leben des Ganzen aus dessen Reserven beglichen werden können — eine Kombination, die ersichtlich schwierig ist, wenn die Gruppe klein ist und damit alle ihre Elemente nahe aneinander gerückt sind.

Indem ich nun auf das besondere Verhältnis des Konkurrenz-Kampfes zu der Struktur seines Kreises zurückkomme, tritt zunächst die Differenz auf: ob der Interesseninhalt des Kreises von sich aus eine Form bedingt, die die Konkurrenz verbietet oder einschränkt — oder ob er, an sich der Konkurrenz wohl zugänglich, nur durch seine besondere historische Formung, durch allgemeine und jenseits der fraglichen Interessen stehende Prinzipien an ihr behindert wird. Das erstere ist unter zwei Voraussetzungen möglich. Tritt Konkurrenz dann ein, wenn ein nicht für alle Bewerber ausreichendes oder überhaupt zugängliches Gut nur dem Sieger eines Wettbewerbs unter ihnen zufällt — so ist sie ersichtlich ausgeschlossen, wo entweder die Elemente eines Kreises überhaupt nicht auf ein Gut zustreben, das ihnen gleichmäfsig erwünscht wäre — oder wo dieses zwar der Fall ist, das Gut aber für alle gleichmäfsig ausreicht. Für jenes spricht die Vermutung überall da, wo die Vergesellschaftung nicht von einem gemeinsamen terminus ad quem, sondern einem gemeinsamen terminus a quo,

einer einheitlichen Wurzel ausgeht. So vor allem bei der Familie. In ihr mögen freilich gelegentliche Konkurrenzen vorkommen: die Kinder können um die Liebe oder um die Erbschaft der Eltern, oder auch die Eltern unter sich um die Liebe der Kinder konkurrieren. Dies ist aber durch personale Zufälligkeiten bestimmt — nicht anders als wenn etwa zwei Brüder kaufmännische Konkurrenten sind — und ohne Beziehung zu dem Prinzip der Familie. Dieses Prinzip ist vielmehr das eines organischen Lebens; der Organismus aber ist Selbstzweck, er weist als solcher nicht über sich hinaus auf ein ihm äufseres Ziel, um dessen Gewinn seine Elemente zu konkurrieren hätten. Die rein personale, aus der Antipathie der Naturen entspringende Feindseligkeit ist freilich dem Friedensprinzip, ohne das die Familie auf die Dauer nicht bestehen kann, entgegengesetzt genug, allein gerade die Enge des Miteinanderlebens, die soziale und ökonomische Zusammengefafstheit, die einigermafsen gewalttätige Präsumtion der Einheit — alles dies bewirkt gerade besonders leicht Reibungen, Gespanntheiten, Oppositionen; ja, der Familienkonflikt ist eine Streitform sui generis. Seine Ursache, seine Zuspitzung, seine Ausbreitung auf die Unbeteiligten, die Form des Kampfes wie die der Versöhnung ist durch seinen Verlauf auf der Basis einer organischen, durch tausend innere und äufsere Bindungen erwachsenen Einheit völlig eigenartig, mit keinem sonstigen Konflikt vergleichbar. Aber die Konkurrenz fehlt in diesem Komplex von Symptomen, weil der Familienkonflikt sich unmittelbar von Person zu Person spinnt und die Indirektheit der Richtung auf ein objektives Ziel, die der Konkurrenz eigen ist, wohl zufällig hinzutritt, aber nicht aus seinen spezifischen Energien entspringt. Den andern soziologischen Typus des Konkurrenzausschlusses exemplifiziert die religiöse Gemeinde. Hier richten sich allerdings parallele Bestrebungen Aller auf ein für Alle gleiches Ziel, allein zu einer Konkurrenz kommt es nicht, weil die Erreichung dieses Zieles durch den einen nicht den andern von ihm ausschliefst. Zum mindesten nach der christlichen Vorstellung ist in Gottes Hause Platz für Alle. Wenn die Gnadenwahl diesen Platz dennoch einigen vorenthält und ihn anderen gewährt, so ist damit gerade die Nutzlosigkeit jeder Konkurrenz ausgesprochen. Dies ist vielmehr eine eigentümliche Form und Schicksal parallel laufender Bewerbungen, das man als passive Konkurrenz bezeichnen könnte; die Lotterie und das Hazardspiel sind reine Erscheinungen eben derselben. Es ist zwar ein Wettbewerb um einen Preis, aber es fehlt das Wesent-

liche der Konkurrenz: die Differenz der individuellen Energien als Grund von Gewinn und Verlust. Der Erfolg ist zwar an irgend eine Vorleistung, aber seine Verschiedenheit nicht an die Verschiedenheit dieser geknüpft. Dies ergibt unter den Individuen des durch eine derartige Chance vergemeinsamten Kreises eine durchaus eigenartige Beziehung, der eigentlichen Konkurrenz gegenüber eine ganz neue Mischung von Gleichheit und Ungleichheit der Bedingungen. Wo eine Anzahl von Menschen den genau gleichen Einsatz leisten und unter den genau gleichen Chancen des Erfolges stehen, aber wissen, dafs eine von ihnen nicht beeinflufsbare Macht diesen Erfolg ganz versagt oder ganz gewährt, da wird einerseits eine Gleichgültigkeit unter ihnen herrschen, ganz anders als bei der Konkurrenz, bei der der Erfolg von dem Vergleiche der Leistungen abhängt; andrerseits wirkt das Bewufstsein, auf Grund der Leistungsqualität den Preis zu verdienen oder einzubüfsen, beruhigend, objektivierend auf das Gefühl für den andern, während hier, wo dies fehlt, Neid und Erbitterung ihren eigentlichen Platz haben. Den Auserwählten in einer Gnadenwahl, den Gewinner im Trente-et-Quarante wird der Unterlegene nicht hassen, sondern beneiden; wegen der gegenseitigen Unabhängigkeit der Leistung haben beide eine gröfsere Distanz und apriorische Gleichgültigkeit gegeneinander, als die Konkurrenten eines wirtschaftlichen oder Sportkampfes; und bei einem solchen wird gerade die Verdientheit des Mifserfolges leicht den charakteristischen Hafs erzeugen, der in der Projizierung des eigenen Unzulänglichkeitsgefühles auf denjenigen besteht, der uns zu ihm verhilft. Das — übrigens immer sehr lockere — Verhältnis jener Kreise also, insoweit eine Gnadenwahl göttlicher oder schicksalsmäfsiger oder menschlicher Instanzen ihre Gemeinsamkeit ausmacht, ist eine spezifische Verschlingung von Gleichgültigkeit und latentem Neide, der nach der Entscheidung, zugleich mit den entsprechenden Gefühlen der Sieger, aktuell wird. So sehr dies also von den wechselwirkenden Gefühlen der Konkurrenz abweicht, so ist doch wahrscheinlich auch in jeder echten Konkurrenz ein geringerer oder stärkerer Beisatz dieses Verhältnisses durch gemeinsame Chancen, irgend ein Appell an ein Etwas in der Macht über den Parteien, das sich von sich aus und nicht von den Leistungen dieser aus entscheidet. Das sehr wechselnde Mafs dieses fatalistischen Beisatzes ergibt eine ganz besondere Graduierung der Konkurrenzverhältnisse bis zu dem Typus der Gnadenwahl, in dem er alleinherrschend geworden und das aktive

und Differenzierungsmoment, das die Konkurrenz als solche bezeichnet, völlig ausgeschieden ist.

Als eine zweite scheinbare Konkurrenz in der religiösen Gruppe tritt die eifersüchtige Leidenschaft hervor, es Andern in der Gewinnung der höchsten Güter zuvorzutun, die die Leistungen vielfach steigern mag, die Gebotserfüllungen und verdienstlichen Werke, die Devotionen und die Askese, die Gebete und Spenden. Allein hierbei fehlt das weitere Charakteristikum der Konkurrenz: dafs der Gewinn, weil er dem einen zufällt, dem andern versagt bleiben mufs. Hier liegt ein soziologisch beachtenswerter Unterschied vor, den man als den zwischen Wettbewerb und Wetteifer bezeichnen mag. Bei jedem Wettbewerb, selbst um die idealen Güter der Ehre und Liebe, wird die Bedeutung der Leistung durch das Verhältnis bestimmt, das sie zu der Leistung des Nebenmannes hat; die Leistung des Siegers würde, genau dieselbe bleibend, doch einen völlig andern sachlichen Ertrag für ihn ergeben, wenn die des Konkurrenten gröfser statt kleiner als sie wäre. Diese Abhängigkeit des absoluten Erfolges von dem relativen (anders ausgedrückt: des sachlichen von dem personalen) motiviert die ganze Konkurrenzbewegung, fehlt aber gänzlich innerhalb jenes religiösen Wetteifers. Denn hier trägt das Tun des Einzelnen seine Frucht ganz unmittelbar, der absoluten Gerechtigkeit der höchsten Instanz würde es unwürdig sein, den Lohn des individuellen Tuns irgendwie davon abhängen zu lassen, ob das Verdienst irgend welcher andern Individuen ein höheres oder ein niederes ist; es wird vielmehr jedem nur nach s e i n e n Werken, wie sie sich an den transszendenten Normen messen, vergolten, während der Wettbewerb jedem eigentlich nach den Werken des Nebenmanns — nach der Relation zwischen jenen und diesen — vergilt. Insofern das Ziel, dem die Mitglieder eines Kreises als solche zustreben, die religiöse, d. h. unbeschränkte und von ihrer Relation untereinander unabhängige, Möglichkeit des Gewährtwerdens besitzt, wird der Kreis keine Konkurrenz ausbilden. Dies ist demnach auch der Fall bei allen Vereinigungen, die schlechthin auf Rezeptivität gestellt sind und individuell unterschiedenen Aktivitäten überhaupt keinen Raum geben: wissenschaftliche oder literarische Vereine, die nur Vorträge veranstalten, Reisegesellschaften, Vereinigungen zu blofs epikureischen Zwecken.

Entsprangen in all diesen Fällen also aus den besonderen Zweckinhalten der Gruppe soziologische Formungen, die die Konkurrenz

ausschlossen, so können nun weiterhin Gründe, die jenseits der inhaltlichen Interessen und ihres Charakters stehen, dem Gruppenleben den Verzicht, sei es auf die Konkurrenz überhaupt, sei es auf bestimmte ihrer Mittel, auferlegen. Das erstere findet in dem Maſse statt, in dem das sozialistische Prinzip der einheitlichen Organisation aller Arbeit und das mehr oder weniger kommunistische der Gleichheit der Arbeitserträge zur Herrschaft gelangen. Die Konkurrenz ruht, formal betrachtet, auf dem Prinzip des Individualismus; allein sobald sie innerhalb einer Gruppe stattfindet, ist ihr Verhältnis zu dem Sozialprinzip: der Unterordnung alles Individuellen unter das einheitliche Interesse der Gesamtheit — nicht ohne weiteres klar. Der einzelne Konkurrent ist sich freilich Selbstzweck, er setzt seine Kräfte für den Sieg seiner Interessen ein. Allein da der Kampf der Konkurrenz vermittels objektiver Leistungen geführt wird und ein für Dritte irgendwie wertvolles Resultat zu ergeben pflegt, so kann das rein soziale Interesse — dieses Resultat als Endziel konstituierend, das für die Konkurrenten selbst nur Nebenprodukt ist, — die Konkurrenz nicht nur zulassen, sondern direkt hervorrufen. Sie ist also keineswegs, wie man leicht meint, solidarisch mit dem individualistischen Prinzip verbunden, für das der Einzelne, sein Glück, seine Leistung, seine Vollkommenheit, den absoluten Sinn und Zweck alles geschichtlichen Lebens bildet. In Bezug auf die Frage nach dem Endzweck hat sie vielmehr die Indifferenz jeder bloſsen Technik. Sie findet also ihren Gegensatz und ihre Negierung nicht an dem Prinzip des allein herrschenden Sozialinteresses, sondern nur an einer andern Technik, die dieses sich bildet, und die man als Sozialismus im engeren Sinn bezeichnet. Im allgemeinen nämlich ist die Wertung des Ganzen gegenüber den Einzelschicksalen, die Tendenz der Einrichtungen oder wenigstens der Gedanken auf das Allen Gemeinsame und Alle Einschlieſsende, dem jedes Individuelle zu dienen hätte — diese ist mit der Richtung auf Organisierung aller Einzelarbeiten verbunden; d. h. man sucht diese Arbeiten von einem einheitlichen, vernunftmäſsigen Plane aus zu leiten, der jede Reibung zwischen den Elementen, jeden Kraftverbrauch durch Wettkampf, jeden Zufall bloſs persönlicher Initiative ausschlieſst; der Erfolg für das Ganze wird also nicht durch das antagonistische Sich-Messen spontan eingesetzter Kräfte erreicht, sondern durch die Direktive von einem Zentrum aus, die von vornherein alle zu einem Ineinandergreifen und

Sich-Ergänzen organisiert, wie es am vollkommensten an der Beamtenschaft eines Staates oder dem Personal einer Fabrik erreicht ist. Diese sozialistische Form der Produktion ist nichts als eine Technik, um die materialen Zwecke des Glücks und der Kultur, der Gerechtigkeit und der Vervollkommnung zu erreichen — und mufs deshalb der freien Konkurrenz überall da weichen, wo diese als das praktisch geeignetere Mittel erscheint. Es handelt sich dabei keineswegs nur um politische Parteizugehörigkeit; sondern die Frage, ob die Befriedigung eines Bedürfnisses, die Schaffung eines Wertes, der Konkurrenz individueller Kräfte oder ihrer rationellen Organisierung, ihrem Gegeneinander oder ihrem Miteinander, überlassen werden soll — diese Frage will in tausend partiellen oder rudimentären Formen beantwortet werden, bei Verstaatlichungen und Kartellierungen, bei Preiskonkurrenzen und Kinderspielen; sie meldet sich bei dem Problem, ob Wissenschaft und Religion den tieferen Lebenswert erzeugen, wenn sie in ein harmonisches System geordnet sind, oder gerade wenn jede von beiden die Lösungen, die die andre gewährt, zu überbieten sucht und diese Konkurrenz beide zu höchster Steigerung zwingt; sie wird für die Entscheidungen der Schauspielregie wichtig: ob es für den Gesamteffekt richtiger ist, jeden Schauspieler seine volle Individualität entfalten und durch den Wettstreit der selbständigen Beeiferungen das Ganze steigern und beleben zu lassen, oder ob von vornherein das künstlerische Gesamtbild die Individualitäten zu gefügigem Sichanpassen herabsetzen solle; sie spiegelt sich innerhalb des Individuums, wenn wir einmal den Konflikt ethischer und ästhetischer Impulse, intellektueller und instinktiver Beschlüsse als die Bedingung derjenigen Entscheidungen fühlen, die unser eigentliches Sein am wahrsten und lebendigsten ausdrücken, und ein andres Mal diesen entgegengesetzten Einzelkräften nur so weit das Wort verstatten, wie sie sich in ein einheitliches, von einer Tendenz geführtes Lebenssystem einordnen. Man wird den Sozialismus in seinem gewöhnlichen Sinne als ökonomisch-politische Tendenz nicht völlig verstehen, wenn man ihn nicht als die vervollständigte und rein herausgelöste Gestaltung einer Lebenstechnik erkennt, die und deren Gegensatz sich in Ansätzen und unkenntlicheren Verwirklichungen über das ganze Problemgebiet des Schaltens mit einer Vielfältigkeit erstreckt. Obgleich nun mit der Einsicht in den blofs technischen Charakter dieser Ordnungen die sozialistische Organisation ihren Anspruch als sich selbst rechtfertigendes Ziel und letzte Wert-

instanz aufgeben mufs und mit der individualistischen Konkurrenz, soweit auch sie ein Mittel für überindividuelle Zwecke ist, in rechnerische Abwägung treten müfste, so ist doch nicht zu leugnen, dafs solche Abrechnung sich unsern intellektuellen Mitteln häufig versagt und die Entscheidung von den Grundinstinkten der einzelnen Naturen abhängt. Aus diesen entspringt freilich, rein abstrakt betrachtet, nur das Setzen der Endziele, während die Mittel durch objektiv theoretische Einsicht bestimmt werden; in der Praxis aber ist die Einsicht nicht nur so unvollkommen, dafs die subjektiven Impulse an ihrer Stelle die Wahl vollziehen müssen, sondern auch oft so unkräftig, dafs sie der Überredungskraft dieser nicht widersteht. So wird sehr oft jenseits aller verstandesmäfsigen Rechtfertigung die unmittelbare Anziehungskraft der einheitlich organisierten, innerlich ausgeglichenen, alle Reibung ausschliefsenden Gruppenform, wie sie sich jetzt zum Sozialismus sublimiert hat, den Sieg über die Rhapsodik, die Kraftverschwendung, die Vielspältigkeit und Zufälligkeit der Konkurrenzform der Produktion davontragen; insoweit die Individuen sich dieser Stimmung nähern, werden sie die Konkurrenz auch auf den Gebieten ausschliefsen, deren Inhalt sich ihr nicht widersetzen würde.

Ähnlich verhält es sich, wo nicht die organische Einheit des Ganzen, sondern die mechanische Gleichheit der Teile in Frage steht. Den reinsten Fall des Typus bildet die Zunftverfassung, soweit sie auf dem Prinzip ruht, dafs jeder Meister «die gleiche Nahrung« haben sollte. Das Wesen der Konkurrenz ist es, dafs die Gleichheit jedes Elementes mit dem andern fortwährend nach oben oder nach unten verschoben wird. Von zwei konkurrierenden Produzenten zieht eben jeder der Halbierung des Gewinnes, die ihm bei genauer Gleichheit des Angebotes sicher ist, die unsichere Chance der Differenzierung vor: indem er andres oder anders anbietet, kann ihm allerdings vielleicht viel weniger als die Hälfte der Konsumenten zufallen, vielleicht aber auch viel mehr. Das Prinzip der Chance, das durch die Konkurrenz realisiert wird, widerspricht derart dem Prinzip der Gleichheit, dafs die Zunft die Konkurrenz durch alle Mittel niederhielt: durch die Verbote, mehr als eine Verkaufsstelle und mehr als eine sehr beschränkte Zahl von Gehülfen zu halten, andres als das eigene Fabrikat zu verkaufen, andre Quantitäten, Qualitäten und Preise zu bieten, als die Zunft festgesetzt hatte. Wie wenig die Bedingungen der Sache diese Einschränkungen forderten, haben deren sehr bald dennoch ein-

tretende Sprengungen gezeigt; es war eben das einerseits abstrakte, andrerseits personale Prinzip der Gleichheit des Gewinnes, was der Produktion die Konkurrenzform verbot. Es bedarf hierfür keiner weiteren Beispiele. Die Alternative, die unzählige Provinzen und Einzelfälle des menschlichen Verhaltens bestimmt: ob man um einen Wert kämpfen oder ihn gütlich teilen will — tritt hier an der besonderen Kampfform der Konkurrenz hervor; da hier die Parteien nicht unmittelbar miteinander ringen, sondern um den Erfolg ihrer Leistungen bei einer dritten Instanz, so besteht das Teilen des Wertes in der freiwilligen Gleichheit dieser Leistungen. Der Entschlufs auch zu dieser hängt keineswegs nur von dem Wahrscheinlichkeitskalkül ab, der bald die zwischen dem Alles und dem Nichts pendelnde Chance der Konkurrenz, bald die sichere, aber beschränktere der Leistungsgleichheit als die gröfsere zeigen wird; vielmehr wird die Stimmung der sozialen Epochen oder das Temperament der Individuen, oft genug ganz jenseits aller Rechnung des Verstandes, sich für das eine oder für das andre entscheiden, und schon aus diesem gefühlsmäfsigen und also generellen Charakter der Entscheidung heraus den Verzicht auf die Konkurrenz auch dorthin erstrecken können, wo die Sache selbst ihn keineswegs bedingt.

Andre Modifikationen sozialer Wechselwirkung zeigen sich, sobald der Verzicht nicht die Konkurrenz als solche, sondern, unter Weiterbestand ihrer, nur gewisse ihrer Mittel betrifft. Es handelt sich hier um Stadien der Entwickelung, in der die absolute Konkurrenz des animalischen Kampfes ums Dasein in die relative übergeht; d. h. in der allmählich alle diejenigen Reibungen und Kraftparalysierungen ausgeschaltet werden, deren es für die Zwecke der Konkurrenz nicht bedarf. Nicht nur der Ertrag, sondern auch die Intensität der Konkurrenz bleibt dabei unberührt; die letztere soll nur wirklich auf den Ertrag hin geformt und ihrer Verirrung in Kanäle vorgebaut werden, in denen sie die Kräfte beider Parteien und damit sowohl den subjektiven wie den objektiven Nutzeffekt herabsetzt. Dies ergibt zwei Formen, die man als die interindividuelle und die überindividuelle Beschränkung der Konkurrenzmittel bezeichnen kann. Die eine findet statt, wo eine Anzahl von Konkurrenten freiwillig dahin übereinkommen, auf bestimmte Praktiken, mit denen der eine den andern übertrumpfen könnte, zu verzichten: der Verzicht des einen ist hier nur so lange gültig, wie der andre sich an den gleichen bindet; so die Ausmachung der

Sortimentsbuchhändler eines Ortes, auf die Ladenpreise nicht mehr als 10 oder 5 Prozent oder gar keinen Rabatt zu gewähren; oder eine Vereinbarung der Ladenbesitzer, die Geschäfte um 9 oder um 8 Uhr zu schliefsen, u. ä. Hier entscheidet ersichtlich nur egoistische Utilität; der eine verzichtet auf die angedeuteten Mittel des Kundengewinnes, weil er weifs, dafs der andre sie ihm sogleich nachmachen würde, und das Plus an Gewinn, das sie so zu teilen hätten, dem Plus an Spesen, das sie gleichfalls zu teilen hätten, nicht gleichkäme. Worauf hier verzichtet wird, ist also nicht eigentlich die Konkurrenz, — die immer irgend welche Ungleichheit fordert — sondern gerade solche Punkte, in denen keine Konkurrenz möglich ist, weil in ihnen sofort Gleichheit aller Konkurrenten entsteht. Dieser Formtypus, obgleich bisher nicht allzu häufig ganz rein realisiert, ist dennoch von gröfster Bedeutung, weil er eine Vereinigung der Konkurrenten auf dem Gebiet der Konkurrenz selbst, aber ohne diese irgendwie zu verringern, als möglich zeigt; durch die Aufzeigung eines Koinzidenzpunktes der Interessen wird deren Antagonismus um so intensiver auf die Punkte geführt, an denen er sich rein ausleben kann, und diese interindividuelle Beschränkung der Mittel kann ins Unbestimmbare weitergehen, um die Konkurrenz von allem zu entlasten, was nicht wirklich Konkurrenz ist, weil es sich gegenseitig ohne Effekt aufrechnet. Da nun die Mittel der Konkurrenz gröfstenteils in Vorteilen, die einem Dritten geboten werden, bestehen, so wird in eben dem Mafse dieser Dritte die Kosten der Verständigung über den Verzicht auf jene zu tragen haben, innerhalb der Wirtschaft also der Konsument; ja, es ist damit direkt der Weg zur Kartellierung eingeschlagen. Hat man erst einmal eingesehen, dafs man sich von den Praktiken der Konkurrenz so und so viele ohne Schaden sparen kann, wenn nur der Konkurrent das Gleiche tut, so kann dies neben der schon hervorgehobenen Folge einer immer zugespitzteren und reineren Konkurrenz gerade die entgegengesetzte haben: dafs man die Vereinbarung bis zur Aufhebung der Konkurrenz überhaupt treibt, bis zu einer Organisierung der Betriebe, die nun nicht mehr um den Markt kämpfen, sondern ihn nach einem gemeinsamen Plan versorgen. Dieser Konkurrenzverzicht hat einen ganz andren soziologischen Sinn als der an der Zunft hervorgehobene: da diese die Individuen in Selbständigkeit beliefs, forderte ihre Gleichheit die Herabsetzung auch des Leistungsfähigsten auf dasjenige Niveau, auf dem auch der Schwächste

mit ihm konkurrieren konnte; dies wird die unvermeidliche Form sein, in der selbständige Elemente eine mechanische Gleichheit erreichen können. Bei der Kartellierung aber ist von vornherein garnicht die Lage der Subjekte, sondern die objektive Zweckmäfsigkeit des Betriebes der Ausgangspunkt. In ihr gipfelt sich nun diejenige Einschränkung der Konkurrenzmittel auf, die alle den Zwecken der Konkurrenz nicht dienenden entfernt und schliefslich den noch bleibenden den Konkurrenzcharakter nimmt, weil die vollständige Beherrschung des Marktes und die dadurch gewonnene Abhängigkeit des Konsumenten die Konkurrenz als solche überflüssig macht.

Endlich geschieht die Einschränkung der Konkurrenzmittel, die den Weiterbestand der Konkurrenz selbst unberührt läfst, durch Instanzen, welche ganz jenseits der Konkurrenten und ihrer Interessensphäre stehen: durch Recht und Moral. Das Recht versagt der Konkurrenz im allgemeinen nur diejenigen Mittel, die auch in den sonstigen Beziehungen von Menschen untereinander verpönt sind: Gewalttat und Sachbeschädigung, Betrug und Verleumdung, Drohung und Fälschung. Im übrigen ist die Konkurrenz derjenige Antagonismus, dessen Formen und Folgen relativ weniger von rechtlichen Verboten betroffen sind, als die andrer Kämpfe. Wenn man die ökonomische, soziale, familiäre, ja physische Existenz jemandes durch unmittelbaren Angriff derart zerstören würde, wie es durch Konkurrenz geschehen kann — indem nur eine Fabrik neben der seinigen errichtet, eine Amtsbewerbung neben der seinigen angebracht, eine Preisschrift neben der seinigen eingereicht wird — so würde sogleich das Strafgesetz eingreifen. Weshalb die durch die Konkurrenz dem Ruin ausgesetzten Güter nicht vor ihr geschützt werden, scheint freilich ganz klar. Zunächst, weil den Konkurrenten jeder Dolus fehlt. Keiner von ihnen will etwas andres als mit seiner Leistung den Preis davontragen, und dafs der andre darüber zu Grunde geht, ist ein Nebenerfolg, der dem Sieger völlig irrelevant, ja vielleicht bedauerlich ist. Und ferner, weil der Konkurrenz das Moment der eigentlichen Vergewaltigung fehlt, Niederlage wie Sieg vielmehr nur der zutreffende und gerechte Ausdruck für die beiderseitigen Kraftmafse ist: der Sieger hat sich den genau gleichen Chancen ausgesetzt wie der Besiegte, und dieser hat seinen Ruin ausschliefslich seiner eigenen Unzulänglichkeit zuzuschreiben. Allein, was das erstere betrifft, so fehlt der gegen die Person des Geschädigten gerichtete Dolus ebenso bei einer grofsen Zahl der

strafrechtlichen Delikte, eigentlich bei allen, die nicht aus Rache, Bosheit oder Grausamkeit hervorgegangen sind: der Bankrotteur, der Vermögensstücke beiseite schafft, will auch nur für sich ein gewisses Gut retten, und daſs dadurch die Ansprüche seiner Gläubiger geschädigt werden, mag eine ihm selbst bedauerliche conditio sine qua non sein; wer bei Nacht mit Gejohle durch die Straſsen zieht, wird wegen Störung der öffentlichen Ruhe bestraft, auch wenn er nur seiner übermütigen Stimmung Ausdruck geben wollte und der Gedanke, daſs er andern damit die Nachtruhe raubt, ihm garnicht gekommen ist. Zum mindesten also würde demjenigen, der durch seine eigene Bewerbung einen andern Menschen ruiniert, insoweit die fahrlässige Veranlassung hiervon zur Last fallen. Und die Exkulpierung durch die Gleichartigkeit der Bedingungen, die Freiwilligkeit der ganzen Aktion und die Gerechtigkeit, mit der der Erfolg der Konkurrenz den eingesetzten Kräften folgt — diese wäre gegen die Bestrafung fast aller Arten von Zweikämpfen ebenso gut anzuführen. Wenn in einer von beiden Seiten freiwillig und unter gleichen Bedingungen begonnenen Rauferei der eine Teil schwer verletzt wird, so ist die Bestrafung des andern insoweit durchaus nicht logisch konsequenter, als die eines Kaufmannes wäre, der mit loyalen Mitteln seinen Konkurrenten zu Grunde gerichtet hat. Daſs diese nicht erfolgt, hat teils rechtstechnische Gründe, hauptsächlich aber wohl den sozial-utilitarischen: daſs die Gesellschaft nicht auf die Vorteile verzichten mag die die Konkurrenz der Individuen ihr bringt, und die weit den Abzug überwiegen, den sie durch die gelegentliche Vernichtung von Individuen im Konkurrenzkampfe erleidet. Dies ist der selbstverständliche Vorbehalt bei dem Rechtsgrundsatz des code civil, auf dem sich die ganze juristische Behandlung der concurrence déloyale aufbaut: tout fait quelconque de l'homme qui cause à autrui un dommage oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer. Die Gesellschaft würde nicht zugeben, daſs ein Einzelner einen andern Einzelnen unmittelbar und nur zu seinem eigenen Vorteil in der eben charakterisierten Weise beschädigte; aber sie duldet es, weil diese Schädigung auf dem Umwege über eine objektive Leistung geschieht, die für eine unbestimmbare Zahl von Individuen wertvoll ist — gerade wie unser Staat auch das Offiziersduell nicht zugeben würde, wenn hier wirklich nur das persönliche Interesse eines Einzelnen die Vernichtung eines andern forderte, und nicht die innere Kohärenz des Offizierkorps aus

diesem Ehrbegriff eine Kraft zöge, deren Vorteil für den Staat das Opfer des Einzelnen aufwiegt.

Die Gesetzgebung Frankreichs und Deutschlands ist nun allerdings seit einiger Zeit dazu übergegangen, die Konkurrenzmittel im Interesse der Konkurrenten selbst einzuschränken. Die Grundabsicht ist dabei, den einzelnen Handeltreibenden vor solchen Vorsprüngen seines Konkurrenten zu schützen, welche derselbe durch moralisch unzulässige Mittel gewinnen könnte. Es werden also z. B. alle Reklamen untersagt, die durch unwahre Angaben den Käufer zu dem irrigen Glauben verführen sollen, daſs dieser Kaufmann ihm vorteilhaftere Bedingungen als irgend ein andrer böte — und zwar selbst dann, wenn eine tatsächliche Überteuerung des Publikums dabei nicht stattfindet. Es wird ferner verboten, dem Käufer durch die Aufmachung der Ware die Illusion einer Quantität zu erregen, die sonst für den gleichen Preis nicht erhältlich ist — auch wenn die tatsächlich verkaufte Quantität durchaus die übliche und dem Preise angemessene ist. Ein dritter Typus: eine bekannte Firma mit groſsem Kundenkreis kann es nun verhindern, daſs irgend jemand gleichen Namens ein gleichartiges Fabrikat wie das ihre unter seinem Namen auf den Markt bringt, wenn bei den Kunden dadurch der Glaube, es seien die Fabrikate jener Firma, erweckt werden kann — gleichviel ob die gebotene Ware schlechter oder besser als die ursprünglich so benannte ist.

Was uns an diesen Bestimmungen hier interessiert, ist der scheinbar ganz neue Gesichtspunkt, den Konkurrenten, der unsaubere Mittel der Kundengewinnung verschmäht, gegen denjenigen, der sie benutzen möchte, zu schützen; während sonst alle Einschränkungen geschäftlicher Praktiken die Übervorteilung des Publikums verhindern sollen, ist diese kein Motiv der fraglichen Gesetze, und ihr Ausbleiben verhindert deren Anwendung in keiner Weise. Sieht man indessen genau zu, so sind diese Verbote nichts anderes als Explikationen des längst bestehenden Betrugsparagraphen; die Art dieser Explikation ist nicht nur von juristischem, sondern auch von formal-soziologischem Interesse. Das deutsche Strafgesetz bestraft es als Betrug, wenn jemand, um sich einen Vermögensvorteil zu verschaffen, »das Vermögen eines andern dadurch beschädigt, daſs er durch Vorspiegelung falscher Tatsachen einen Irrtum erregt.« Dies wird nun unbefangen so verstanden, als ob der Irrtum in derselben Person erregt werden müſste, deren Vermögen beschädigt werden soll. Der Wortlaut

des Gesetzes enthält aber von dieser Identität nichts; und indem er es deshalb auch als Betrug zu verfolgen gestattet, wenn man das Vermögen eines A dadurch beschädigt, dafs man einen Irrtum in einem B erregt — schliefst er jene Fälle des unlauteren Wettbewerbes vollkommen ein. Denn diese besagen, dafs in dem Publikum ein Irrtum erregt wird — ohne dafs es einen Vermögensnachteil erleidet — und dadurch der ehrliche Konkurrent in seinem Vermögen beschädigt wird — ohne dafs ihm falsche Tatsachen vorgespiegelt würden. Wer dem Käufer vorlügt, dafs er Todesfalls wegen ausverkaufe, schädigt diesen vielleicht damit garnicht, wenn er dabei etwa die gleichen soliden Preise berechnet wie sein Konkurrent; aber er schädigt diesen, indem er ihm so vielleicht Kunden entzieht, die ihm ohne jene lügenhafte Verlockung treu geblieben wären. Das Gesetz ist also durchaus keine Einschränkung der Konkurrenzmittel als solcher, kein spezifischer Schutz der Konkurrenten gegeneinander. Das Verhalten der Gesellschaft der Konkurrenz gegenüber wird nicht dadurch bezeichnet, dafs sie jetzt diese Einschränkung ihrer Mittel verfügt, sondern umgekehrt dadurch, dafs sie sie so lange unterliefs, obgleich sie nichts ist als eine logisch von je erforderte Anwendung des geltenden Strafgesetzes. — Dazu kommt noch folgendes. Wenn die Motive zu diesen Gesetzen allenthalben betonen, dafs sie dem redlichen Wettbewerb keinerlei Beschränkungen auferlegen, sondern nur den gegen Treu und Glauben verstofsenden hindern sollen, so kann man dies für unsere jetzigen Zusammenhänge schärfer so ausdrücken, dafs sie aus der Konkurrenz dasjenige, was eben nicht Konkurrenz im sozialen Sinne ist, eliminieren. Denn diese letztere ist doch ein durch objektive Leistungen, die dritten Personen zugute kommen, ausgefochtener Kampf. Jene objektiven sozialen Entscheidungsgründe aber werden durchkreuzt und verschoben, sobald Mittel der Reklame, Anlockung, Erschleichung angewendet werden, die keinerlei sachlichen Ertrag haben, sondern eine Art unmittelbareren, rein egoistisch und nicht über den gesellschaftlich nützlichen Umweg geführten Kampfes darstellen. Was die Rechtsprechung als »ehrlichen« Wettbewerb bezeichnet, ist, genau angesehen, immer ein solcher, der jenem reinen Begriffe der Konkurrenz entspricht. Ausdrücklich schliefst ein Kommentar des deutschen Gesetzes folgenden Fall von ihm aus: es setze jemand neben einen Kleiderhändler ein grofsartiges Konkurrenzgeschäft und verkaufe so lange zu Schleuderpreisen, die er in marktschreie-

rischen Reklamen bekannt macht, bis er den kleinen Geschäftsmann vernichtet hat. Hier liegt die brutalste Vergewaltigung vor, und das Verhältnis der beiden Konkurrenten ist, individualistisch betrachtet, sicher kein andres als zwischen einem starken Räuber und seinem schwachen Opfer. Allein vom sozialen Standpunkt aus ist es lautere, d. h. ausschliefslich durch das Objekt und den Dritten hindurchgeleitete Konkurrenz — denn auch die Reklame, sobald sie nur Wahres mitteilt, dient dem Publikum. Was sie aber etwa an irreleitenden Angaben enthielte, würde diesem, wenn auch vielleicht nicht schaden, so doch nicht nützen, und von diesem Punkt an kann deshalb der Schutz des Konkurrenten gegen Vergewaltigung eintreten, ja, er mufs es sogar, um die konkurrierenden Kräfte ganz unabgelenkt an der reinen, d. h. der sozial-utilitarischen Form der Konkurrenz festzuhalten. Also selbst die spezifischen Einschränkungen, die das Recht an den Konkurrenzmitteln vornimmt, enthüllen sich gerade als Einschränkung der Einschränkungen, die die Konkurrenz durch blofs subjektiv-individualistische Praktiken erfährt.

Um so eher sollte man glauben, dafs das Recht hier, wie auch sonst häufig, durch die Moral ergänzt würde, die doch nicht an die sozialen Nützlichkeiten gebunden ist, sondern das Verhalten des Menschen unzählige Male nach Normen reguliert, die diesseits oder jenseits der Gesellschaftsinteressen liegen: nach den Impulsen eines unmittelbaren Gefühls, das nur nach dem Frieden mit sich selbst fragt und diesen oft grade in der Opposition gegen die Forderungen der Gesellschaft findet — wie nach metaphysischen und religiösen Ideen, die eben diese Forderungen manchmal einschliefsen, manchmal aber auch als beschränkt-historische Zufälligkeiten gänzlich ablehnen. Aus beiden Quellen fliefsen Imperative des Verhaltens von Mensch zu Mensch, die nicht im hergebrachten Sinne sozial — wenn auch soziologisch — sind, und vermöge deren nun erst die gesamte menschliche Natur sich in der Idealform des Sollens wiederfindet. Dafs asketische, altruistische, fatalistische Moralen die Konkurrenz samt ihren Mitteln möglichst reduzieren, bedarf keiner Ausführung. Die typische europäische Moral indes verhält sich gegen die Konkurrenz duldsamer, als gegen viele andre Arten des Antagonismus. Dies hängt mit einer besonderen Kombination der Charakterzüge zusammen, die die Konkurrenz ausmachen. Wir scheuen uns einerseits als moralische Wesen um so weniger, unsre Kraft gegen einen Gegner anzuwenden, einer

je weiteren Distanz wir uns zwischen unsrer subjektiven Persönlichkeit und unsrer in den Kampf eingesetzten, entscheidenden Leistung bewuſst sind. Wo unmittelbare persönliche Kräfte gegen einander ringen, fühlen wir uns eher zu Rücksichten und Reserven veranlaſst, können uns weniger dem Appell an das Mitleid entziehen; ja, eine Art von Schamhaftigkeit hindert uns im unmittelbaren Antagonismus manchmal, unsre Energien ganz vorbehaltlos zu entfalten, all unsre Karten aufzudecken, in einen Kampf, in dem Persönlichkeit gegen Persönlichkeit steht, das Ganze der unsern einzusetzen. Bei Kämpfen, die durch objektive Leistungen geführt werden, fallen diese ethisch-ästhetischen Retardierungen fort. Darum kann man mit Persönlichkeiten konkurrieren, mit denen man eine persönliche Kontroverse durchaus vermeiden würde. Durch die Wendung auf das Objekt bekommt die Konkurrenz jene Grausamkeit aller Objektivität, die nicht aus einer Lust am fremden Leide, sondern gerade darin besteht, daſs die subjektiven Faktoren aus der Rechnung ausscheiden. Diese Gleichgültigkeit gegen das Subjektive, wie sie die Logik, das Recht, die Geldwirtschaft charakterisiert, läſst Persönlichkeiten, die absolut nicht grausam sind, doch alle Härten der Konkurrenz begehen — und zwar mit dem sicheren Gewissen, nichts Böses zu wollen. Während hier also das Zurücktreten der Persönlichkeit hinter die Objektivität des Verfahrens das sittliche Bewuſstsein entlastet, wird eben dieselbe Wirkung auch durch den gerade entgegengesetzten Bestandteil der Konkurrenz erreicht, durch die genaue Proportionalität, mit der der Erfolg der Konkurrenz den eingesetzten eigenen Kräften der Subjekte entspricht. Von Ablenkungen abgesehen, die mit dem Wesen der Konkurrenz nichts zu tun haben, sondern aus ihrer Verwebung mit anderweitigen Schicksalen und Beziehungen stammen, ist das Ergebnis der Konkurrenz der unbestechliche Anzeiger des persönlichen Könnens, das sich in der Leistung objektiviert hat. Was uns durch die Gunst von Menschen oder Konjunkturen, des Zufalls oder eines als vorbestimmt empfundenen Schicksals auf Kosten andrer Menschen zugute kommt, das nutzen wir nicht mit so gutem Gewissen aus, wie den Ertrag, der nur auf das eigenste Tun zurückgeht. Denn neben der verzichtenden Sittlichkeit steht die selbstbehauptende, die beide ihren gemeinsamen Gegner nur daran haben, daſs unser Verhältnis zu Andern an äuſsere Mächte, unabhängig vom Ich, ausgeliefert ist. Wo schlieſslich, wie in der reinen Konkurrenz, dies Ich den Ausschlag gibt,

entschädigt für die Unbarmherzigkeiten des Wettbewerbes ein befriedigtes Gerechtigkeitsgefühl unsern Moralinstinkt — und zwar nicht nur den des Siegers, sondern unter Umständen auch des Besiegten[1]).

Unter den Parteien des Streites hat das bisher Erörterte mannigfache Vereinheitlichungen aufgewiesen: Mischungen von Antithese und Synthese, Aufbau des einen über dem andern, beiderseitige Einschränkungen wie Steigerungen. Daneben liegt die weitere soziologische Bedeutung des Streites: die er nicht für das Verhältnis der Parteien zueinander, sondern für die innere Struktur jeder Partei besitzt. Die tägliche Erfahrung zeigt, wie leicht ein Streit zwischen zwei Individuen das einzelne nicht nur in seiner Beziehung zum andern, sondern auch in sich selbst verändert; und zwar — ganz abgesehen von seinen entstellenden oder reinigenden, schwächenden oder stärkenden Folgen für den Einzelnen — durch die Vorbedingungen, die er stellt, die inneren Änderungen und Anpassungen, die er wegen ihrer Zweckmäſsigkeit für das Durchfechten des Konfliktes züchtet. Unsere Sprache bietet eine auſserordentlich treffende Formel für das Wesentliche dieser immanenten Veränderungen: der Kämpfende muſs

[1]) Dies ist wohl einer der Punkte, an denen die Beziehung der Konkurrenz zu den entscheidenden Zügen des modernen Daseins hervortritt. Der Mensch und seine Aufgabe im Leben, die Individualität und der Sachgehalt ihres Wirkens erscheinen vor dem Beginn der Neuzeit solidarischer, verschmolzener, sozusagen in unbefangenerer gegenseitiger Hingabe, als nachher. Die letzten Jahrhunderte haben einerseits den objektiven Interessen, der dinglichen Kultur eine Ausbildung von sonst unerhörter Macht und Selbständigkeit geschaffen, andrerseits die Subjektivität des Ich, das Sich-selbst-Gehören der individuellen Seele gegenüber allen sachlichen und sozialen Präjudizierungen ebenso unerhört vertieft. Dies scharf differenzierte Sach- und Selbstbewuſstsein des modernen Menschen läſst die Kampfform der Konkurrenz wie für ihn geschaffen erscheinen. Hier ist die reine Objektivität des Verfahrens, die ihre Wirkung ausschlieſslich der Sache und ihren gesetzlichen Wirkungen verdankt, unter völliger Gleichgültigkeit gegen die dahinter stehende Persönlichkeit. Und doch ist hier auch die volle Selbstverantwortlichkeit der Person, die Abhängigkeit des Erfolges von der individuellen Kraft, und zwar gerade weil hier persönliches Können gegen persönliches Können von ganz unpersönlichen Mächten abgewogen wird. Die tiefsten Tendenzen des modernen Lebens, die sachliche und die personale, haben in der Konkurrenz einen ihrer Treffpunkte gefunden, in denen sie unmittelbar praktisch zusammengehören und so ihre Entgegengesetztheiten als einander ergänzende Glieder einer geistesgeschichtlichen Einheit erweisen.

»sich zusammennehmen«, d. h. all seine Energien müssen gleichsam in einem Punkt konzentriert sein, damit sie in jedem Augenblick in der gerade erforderlichen Richtung verwendet werden können. Im Frieden mag er »sich gehen lassen« — sich, d. h. die einzelnen Kräfte und Interessen seines Wesens, die sich nach verschiedenen Seiten hin unabhängig voneinander entfalten mögen. In Zeiten von Angriff und Abwehr aber würde dies einen Kraftverlust durch die Gegenstrebungen der Wesensteile und einen Zeitverlust durch ihre jedesmalige Zusammenbringung und Organisierung mit sich bringen; so dafs jetzt der ganze Mensch die Form der Konzentriertheit annehmen mufs, als seine innere Kampfposition und Siegeschance. Das formal gleiche Verhalten wird in der gleichen Situation von der Gruppe gefordert. Diese Notwendigkeit der Zentralisierung, des straffen Zusammennehmens aller Elemente, das allein ihre Verwendung für die jeweiligen Erfordernisse ohne Kraft- und Zeitverschwendung gewährleistet — ist im Streitfall so selbstverständlich, dafs sie, in unzähligen historischen Beispielen, auch die vollkommenste Demokratie der Friedenszeit überwindet; anhebend etwa von den bekannten Unterschieden der Friedens- und der Kriegsorganisationen der nordamerikanischen Indianer bis zu den Londoner Schneidergesellen, die im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts ganz verschiedene Organisationen besafsen, für den Frieden und für den Krieg mit den Unternehmern. In ruhigen Zeiten bestand sie aus kleinen autonomen allgemeinen Versammlungen in 30 Herbergen. In Kriegszeiten hatte jede Herberge einen Vertreter, diese bildeten einen Ausschufs und wählten ihrerseits einen ganz kleinen Ausschufs, von dem alle Befehle ausgingen und dem unbedingt gehorcht wurde. Im ganzen hatten die Arbeitervereinigungen damals das Prinzip, dafs über die Interessen aller auch alle entscheiden sollten. Hier aber zeitigte der Notstand eine Organbildung von straffster Wirksamkeit, die völlig autokratisch wirkte und deren Segen die Arbeiter widerspruchslos anerkannten. Die bekannte Wechselwirkung zwischen despotischer Verfassung und kriegerischen Tendenzen einer Gruppe ruht auf diesem formalen Grunde: der Krieg bedarf der zentralistischen Zuspitzung der Gruppenform, die der Despotismus am ehesten garantiert; und umgekehrt, wenn dieser einmal besteht und jene Form verwirklicht, so streben die auf diese Weise aufgehäuften und aneinandergedrängten Energien sehr leicht zu der natürlichen Entladung, zu einem äufseren

Krieg. Ein Beispiel für diesen Zusammenhang aus dem Gegenteil mag seiner charakteristischen Schärfe wegen angeführt werden. Einer der anarchischsten Volksstämme sind die grönländischen Eskimos. Irgend eine Häuptlingsschaft existiert bei ihnen überhaupt nicht; bei dem Fischfang richtet man sich zwar gern nach dem erfahrensten Manne, aber dieser besitzt keinerlei Autorität, und gegen den, der sich von dem gemeinsamen Unternehmen absondert, gibt es keinerlei Zwangsmittel. Und nun wird von diesen Leuten berichtet, dafs die einzige Art, auf die Zwistigkeiten unter ihnen ausgekämpft werden — ein Singkampf ist. Wer sich von einem andern geschädigt glaubt, ersinnt Spottverse auf ihn und trägt diese in einer eigens dazu geladenen Volksversammlung vor, worauf der Gegner in der gleichen Weise antwortet. Dem absoluten Mangel jedes kriegerischen Instinktes entspricht so der ebenso absolute jeder politischen Zentralisierung. — Darum ist unter den jeweiligen Organisationen der Gesamtgruppe die des Heeres immer die zentralisierteste, — etwa aufser der Feuerwehr, für die formal ganz entsprechende Notwendigkeiten vorliegen — diejenige, bei der durch die unbedingte Herrschaft der zentralen Instanz jede Eigenbewegung der Elemente ausgeschlossen ist und deshalb der von jener ausgehende Impuls sich ohne jeden dynamischen Verlust in der Bewegung des Ganzen realisiert. Andrerseits: was einen Staatenbund als solchen charakterisiert, ist seine Einheit als kriegführende Macht. In allen andern Punkten mag jeder Staat seine Selbständigkeit behalten, in diesem darf er es nicht, wenn überhaupt ein Bundesverhältnis bestehen soll; so dafs man als den vollendeten Staatenbund geradezu den bezeichnet hat, der in seinem — wesentlich doch offen oder latent kriegerischen — Verhältnis zu andern Staaten eine absolute Einheit bilde, während seine Glieder in ihrem Verhältnis zu einander völlige Unabhängigkeit besäfsen.

Angesichts des unvergleichlichen Nutzens einer einheitlichen Organisation für den Kampfzweck möchte man glauben, jede Partei müfste das äufserste Interesse daran haben, dafs die Gegenpartei dieser Einheit entbehre[1]). Dennoch gibt es einige Fälle des Gegenteils: die Form der Zentralisation, in die die Kampfsituation die Partei drängt, wächst über die Partei selbst hinaus und veranlafst sie, auch den Gegner am liebsten in dieser Form sich gegenüber zu sehen. In

[1]) Vgl. die früheren Ausführungen über das divide et impera.

den Kämpfen der letzten Jahrzehnte zwischen Arbeitern und Arbeitgebern hat dies aufs Unverkennbarste Platz gegriffen. Die königliche Arbeiterkommission in England urteilte 1894, dafs die feste Organisierung der Arbeiter für die Unternehmer in einem Gewerbe günstig sei, und ebenso die der Unternehmer für die Arbeiter. Denn der Erfolg davon wäre freilich, dafs ein ausbrechender Streik grofse Ausdehnung und Dauer gewinnen könne; allein, dies sei noch immer für beide Gegner vorteilhafter und sparsamer als die vielen lokalen Händel, Arbeitseinstellungen und kleinlichen Konflikte, die bei dem Mangel einer straffen Organisation der Parteien nicht abrissen. Gerade wie ein Krieg zwischen modernen Staaten, so zerstörend und kostspielig er sein mag, noch immer eine bessere Gesamtbilanz ergibt, als die unaufhörlichen kleinen Kämpfe und Reibereien in Perioden, in denen die Regierungen weniger stark zentralisiert waren. Auch in Deutschland hatten die Arbeiter erkannt, dafs eine enge und wirkungsvolle Organisation der Arbeitgeber gerade für das Ausfechten von Interessenkonflikten durchaus im Interesse der Arbeiter selbst liegt. Denn nur eine derartige Organisation kann Vertreter stellen, mit denen man mit voller Sicherheit zu unterhandeln vermag, nur ihr gegenüber ist die Arbeiterschaft des betreffenden Gewerbes gewifs, dafs der errungene Erfolg nicht sogleich durch sich ausschliefsende Unternehmer in Frage gestellt wird. Der Nachteil, den eine Partei durch die einheitliche Organisation des Gegners erleidet, — weil sie eben für diesen selbst ein Vorteil ist — wird hier bei weitem dadurch aufgewogen, dafs bei solcher Verfassung beider Parteien der Kampf selbst ein konzentrierter, übersehbarer, einen dauernden und wirklich allgemeinen Frieden sichernder sein kann — während man gegen eine diffuse Menge von Feinden zwar häufiger einzelne Siege erringt, aber sehr schwer zu entscheidenden, das Verhältnis der Kräfte wirklich feststellenden Aktionen gelangt. Dieser Fall belehrt deshalb so tief über den grundlegenden Zusammenhang von Einheitsform und Streitaktion der Gruppe, weil er die Zweckmäfsigkeit dieses Zusammenhanges sogar über den unmittelbaren Nachteil für den jeweiligen Gegner triumphieren läfst. Er zeigt als die objektive Idealform der Kampfverfassung jene Zentripetalität, die das sachliche Resultat des Kampfes auf dem sichersten und kürzesten Wege herausstellt; diese gleichsam über die Parteien hinausgreifende Teleologie läfst schliefslich jede einzelne Partei ihre Rechnung dabei finden und vermag das scheinbar

Widerspruchsvolle, für jede den Vorteil des Gegners zu einem eigenen Vorteil zu gestalten.

Es ist für den soziologischen Sinn der Formung ein wesentlicher Unterschied, ob die Gruppe als ganze in ein antagonistisches Verhältnis zu einer aufserhalb gelegenen Macht eintritt, und dadurch jenes straffere Anziehen ihrer Verbindungen und Steigerung ihrer Einheit, in Bewufstsein und Aktion, stattfindet; oder ob jedes Element einer Mehrheit für sich einen Feind hat, und, weil dieser für alle derselbe ist, nun erst ein Zusammenschlufs unter allen entsteht — sei es, dafs sie vorher überhaupt nichts miteinander zu tun hatten, sei es, dafs wenigstens jetzt neue Formationen unter ihnen zustande kommen. Der erstere Fall fordert noch die Hervorhebung: dafs der Streit oder Krieg einer Gruppe einerseits zwar über mancherlei Diskrepanzen und individuelle Entfernungen in ihr hinwegbringen kann, andrerseits aber doch den Verhältnissen innerhalb ihrer oft eine sonst nicht erreichte Klarheit und Entschiedenheit einträgt. Dies wird besonders in kleineren und noch nicht zu der Objektivation eines modernen Staates gelangten Gruppierungen zu beobachten sein. Wenn eine politische Partei, die mannigfaltige Interessenrichtungen vereint, sich in eine sehr entschiedene und einseitige Kampfposition gedrängt sieht, so ist gerade dies eine Gelegenheit zu Sezessionen; in solchen Augenblicken bleibt nur übrig, entweder der inneren Gegenstrebungen zu vergessen oder sie durch die Ausscheidung gewisser Mitglieder zu reinlichem Ausdruck zu bringen. Enthält eine Familie Individualitäten von starker, aber latenter Diskrepanz, so wird der Augenblick, wo eine Gefahr oder ein Angriff sie zu möglichster Geschlossenheit drängt, gerade derjenige sein, der ihre Einheit auf lange sichert oder sie dauernd zerstört, an dem sich haarscharf entscheidet, wie weit eine Kooperation solcher Persönlichkeiten möglich ist. Wenn eine Schulklasse einen Streich gegen den Lehrer oder eine Prügelei mit einer andern Klasse vorhat, so pflegt dies zwar einerseits allerhand innere Feindschaften zum Schweigen zu bringen, andrerseits aber veranlafst es doch immer gewisse Schüler, sich von den übrigen zu trennen, nicht nur aus sachlichen Motiven, sondern weil sie mit diesen und jenen andern, mit denen sie in andern Hinsichten ohne weiteres in dem Rahmen der Klasse kooperieren, doch bei so entschiedenen Attaken nicht an einem Strange ziehen mögen. Kurz: der Friedenszustand der Gruppe gestattet antagonistischen Elementen

innerhalb ihrer, in einem unentschiedenen Zustand untereinander zu leben, weil jeder seine eigenen Wege gehen und Zusammenstöſse vermeiden kann. Der Streitzustand aber zieht die Elemente so fest zusammen und stellt sie unter einen so einheitlichen Impuls, daſs sie sich gegenseitig entweder vollkommen vertragen oder vollkommen repellieren müssen; weshalb denn auch ein äuſserer Krieg für einen von inneren Gegnerschaften durchzogenen Staat manchmal das letzte Mittel ist, diese zu überwinden, manchmal aber gerade das Ganze definitiv auseinanderfallen läſst.

Darum sind Gruppen, die sich in irgend einer Art von Kriegszustand befinden, nicht tolerant, sie können individuelle Abweichungen von der Einheit des zusammenhaltenden Prinzips nur bis zu einer entschieden begrenzten Latitüde ertragen. Die Technik hierfür ist bisweilen eine scheinbare Toleranz, ausgeübt, um die definitiv nicht Einzuordnenden mit um so gröſserer Entschiedenheit ausscheiden zu können. Die katholische Kirche befand sich eigentlich von je in einem doppelten Kriegszustand: gegen den ganzen Komplex mannigfaltiger Lehrmeinungen, die zusammen das Ketzertum bilden, und gegen die Lebensinteressen und -potenzen neben ihr, die ein von ihr irgendwie unabhängiges Machtgebiet beanspruchen. Die geschlossene Einheitsform, deren sie in dieser Lage bedurfte, gewann sie dadurch, daſs sie Dissidierende doch noch so lange wie irgend möglich als sich zugehörig behandelte, von dem Augenblicke an aber, wo dies nicht möglich war, sie auch mit einer unvergleichlichen Energie von sich stieſs. Für derartige Gebilde ist eine gewisse Elastizität ihrer Form von äuſserster Wichtigkeit[1]), nicht, um einen Übergang und Versöhnung mit den antagonistischen Mächten herzustellen, sondern gerade um sich diesen mit äuſserster Schärfe entgegenzustellen, ohne irgend noch verwendbare Elemente einzubüſsen. Die Elastizität ist nicht ein Hinübergreifen über die eigene Grenze; diese vielmehr schlieſst hier den elastischen Körper nicht weniger unzweideutig, als sie einen starren begrenzt. Diese Dehnbarkeit charakterisiert z. B. die Mönchsorden, durch welche sich die hier wie in allen Religionen auftauchenden mystischen oder fanatischen Impulse in einer der Kirche unschädlichen, ihr unbedingt eingeordneten Art ausleben konnten — während eben dieselben im Protestantismus,

[1]) Über Elastizität sozialer Formen überhaupt vgl. den Schluſs des Kapitels über Selbsterhaltung.

mit seiner zeitweilig viel gröſseren dogmatischen Intoleranz oft zu Absonderungen und Absplitterungen von seiner Einheit führten. Auf dasselbe Motiv scheinen soziologische Verhaltungsweisen, die für das weibliche Geschlecht spezifisch sind, zurückzugehen. Unter den höchst mannigfaltigen Elementen, aus denen die Gesamtverhältnisse zwischen Männern und Frauen bestehen, findet sich auch eine typische Feindseligkeit, aus den beiden Quellen entsprungen, daſs die Frauen, als die physisch schwächeren, immer in der Gefahr der wirtschaftlichen und persönlichen Ausnutzung und Rechtlosigkeit sind [1]), und daſs sie, als die Gegenstände sinnlicher Begierde der Männer, sich gegen diese in Defensive halten müssen. So selten nun dieser, die innere und personale Geschichte des Menschengeschlechts durchziehende Kampf zu einer unmittelbaren Kooperation der Frauen gegen die Männer führt, so gibt es doch eine überpersonale Form, die gegen jene beiden Gefahren als Deckungsmittel dient und an der deshalb das weibliche Geschlecht sozusagen in corpore interessiert ist: die Sitte — deren schon oben charakterisiertes soziologisches Wesen noch einmal in seinen jetzigen Folgen heranzuziehen ist. Die starke Persönlichkeit weiſs sich gegen Angriffe individuell zu decken oder bedarf allenfalls nur des Rechtsschutzes; die schwache wäre, trotz dieses letzteren, verloren, wenn nicht die an Kraft überlegenen Individuen sich die Ausnutzung dieser Überlegenheit irgendwie versagten. Das geschieht zum Teil durch die Sittlichkeit; allein, da diese keine andere Exekutive hat, als das Gewissen des Individuums, so wirkt sie unsicher genug, und bedarf der Ergänzung durch die Sitte; diese hat zwar nicht die Präzision und Sicherung der Rechtsnorm, immerhin aber ist sie durch eine instinktive Scheu und durch manche fühlbar unangenehmen Folgen ihrer Verletzung garantiert. Die Sitte nun ist der eigentliche Schutz des Schwachen, der dem Kampf ungebundener Kräfte nicht gewachsen wäre. Ihr Charakter ist deshalb wesentlich der des Verbotes, der Einschränkung; sie bewirkt eine gewisse Gleichheit zwischen dem Schwachen und dem Starken, die in ihrer Hemmung des bloſs natürlichen Verhältnisses beider so weit geht, daſs sie sogar den Schwachen bevorzugt — wie z. B. die Ritterlichkeit zeigt. Daſs

[1]) Ich spreche hier von dem Verhältnis, wie es den weitaus gröſsten Teil der bekannten Geschichte über bestanden hat, und lasse dahingestellt, ob dasselbe durch die moderne Ausbildung der Rechte und Kräfte der Frauen künftig ungültig werden wird oder partiell schon geworden ist.

in dem schleichenden Kampf zwischen den Männern und den Frauen jene die stärkeren und die angreifenden sind, zwingt diese in den Schutz der Sitte, macht sie zu den berufenen — durch das eigene Interesse berufenen — Hüterinnen derselben. Dadurch sind sie natürlich auch für sich selbst aufs strengste für die Einhaltung des ganzen Vorschriftenkomplexes der Sitte engagiert, auch da, wo es sich unmittelbar garnicht um männliche Übergriffe handelt: alle Normierungen der Sitte stehen untereinander in einem solidarischen Zusammenhang, die Verletzung jeder einzelnen schwächt das Prinzip und damit jede andere. Darum pflegen die Frauen hier unbedingt zusammenzuhalten, hier entspricht eine wirkliche Einheit der eigentümlich ideellen, in die die Männer sie zusammenfassen, wenn sie von »den Frauen« schlechthin sprechen, und die durchaus den Charakter eines parteimäfsigen Gegensatzes hat; diese Solidarität, die sie für die Männer haben und die schon der Freidank ausspricht: »Der Mann trägt seine Schmach allein, — Doch kommt ein Weib zu Falle — So schilt man auf sie alle« — diese geschlechtsmäfsige Solidarität hat in ihrem Interesse für die Sitte, als ihrem gemeinsamen Kampfmittel, einen realen Träger. Und deshalb nun endlich wiederholt sich hier die soziologische Form, die jetzt in Frage steht. Die Frauen kennen, einer Frau gegenüber, in der Regel nur den vollkommenen Einschlufs oder den vollkommenen Ausschlufs aus dem Bezirk der Sitte. Es besteht unter ihnen die Tendenz, einen Bruch der Sitte durch eine Frau soviel wie möglich nicht zuzugestehen, ihn zum harmlosen auszudeuten, aufser wo Skandalsucht und andere individuelle Motive dagegenwirken. Ist dies aber nicht mehr möglich, so fällen sie auch ein inappellables und unbedingt hartes Urteil auf Ausschlufs aus der »guten Gesellschaft«; mufs der Bruch der Sitte zugegeben werden, so ist die Schuldige auch radikal aus jener Einheit eliminiert, die durch das gemeinsame Interesse für die Sitte zusammengehalten ist. So erlebt man, dafs Frauen das gleiche Verdammungsurteil über Gretchen wie über die Kameliendame, über Stella wie über Messalina fällen, ohne durch Einräumung von Gradunterschieden eine Vermittlung zwischen den innerhalb und den aufserhalb der Sitte Stehenden zu ermöglichen. Die Defensivstellung der Frauen gestattet nicht, dafs der Wall der Sitte auch nur an einem Punkte erniedrigt werde; die Partei der Frauen kennt prinzipiell kein Kompromifs, sondern nur entschiedene Akzeptierung der einzelnen in die ideelle Gesamtheit der »anständigen Frauen«, oder ebenso entschiedene

Ausweisung — eine Alternative, deren rein sittliche Berechtigung keineswegs über allen Zweifel erhaben und nur durch jene Forderung undurchbrechlicher Einheit begreiflich ist, die die gegen einen Gegner zusammengeschlossene Partei an ihre Elemente stellen mufs. — Aus eben diesem Grunde kann für politische Parteien selbst eine Herabsetzung ihrer Mitgliederzahl vorteilhaft sein, sobald diese sie von den zu Vermittlungen und Kompromissen geneigten Elementen reinigt. Damit dies angezeigt sei, müssen gewöhnlich zwei Bedingungen zusammenkommen: einmal ein akuter Kampfzustand, zweitens, dafs die kämpfende Gruppe relativ klein ist; der Typus ist die Minoritätspartei, und zwar besonders, wenn sie sich nicht auf die Defensive beschränkt. Die englische Parlamentsgeschichte hat das mehrfach erwiesen; als z. B. 1793 die Whigpartei schon ganz zusammengeschmolzen war, wirkte es wieder als eine Stärkung ihrer, als nun wiederum ein Abfall aller noch irgendwie vermittelnden und lauen Elemente eintrat. Die wenigen zurückbleibenden, sehr entschlossenen Persönlichkeiten konnten nun erst eine ganz einheitliche und radikale Politik treiben. Die Majoritätsgruppe braucht auf solcher Entschiedenheit des Für oder Wider nicht zu bestehen. Ihr sind schwankende und bedingte Anhänger ungefährlicher, weil ein grofser Umfang solche Erscheinungen an der Peripherie vertragen kann, ohne dafs das Zentrum davon berührt würde; wo aber, bei geringer Gruppenausdehnung, die Peripherie sehr nahe am Zentrum steht, bedroht jegliche Unsicherheit eines Elementes sogleich den Kern und damit den Zusammenhalt des Ganzen; wegen der geringen Spannweite zwischen den Elementen fehlt die Elastizität der Gruppe, die hier die Bedingung der Toleranz ist.

Darum lehnen Gruppen und besonders Minoritäten, die unter Kampf und Verfolgung leben, oft das Entgegenkommen und die Duldung von der andren Seite ab, weil damit die Geschlossenheit ihrer Opposition verwischt wird, ohne die sie nicht weiterkämpfen können. Z. B. in den konfessionellen Streitigkeiten in England ist dies mehr als einmal hervorgetreten. Sowohl unter James II. wie unter William und Mary erfuhren die Nonkonformisten und Independenten, Baptisten, Quäker, gelegentlich von der Regierung ein Entgegenkommen, mit dem sie durchaus nicht einverstanden waren. Denn dadurch wurde den nachgiebigeren und unentschlosseneren Elementen unter ihnen Versuchung und Möglichkeit gewährt, Zwischenerscheinungen zu bilden

oder wenigstens ihre Gegnerschaft zu sänftigen. Jede Nachgiebigkeit von der andren Seite, die doch nur partiell ist, bedroht jene Gleichmäfsigkeit in der Opposition aller Glieder und damit jene Einheit des Zusammenhaltes, auf der eine kämpfende Minorität mit kompromifsloser Alternative bestehen mufs. Darum geht überhaupt die Einheit von Gruppen so oft verloren, wenn sie keinen Gegner mehr haben. Von dem Protestantismus hat man dies nach verschiedenen Seiten hin hervorgehoben. Da eben der »Protest« für ihn wesentlich wäre, so verlöre er, sobald der Gegner, gegen den er protestiert, ihm aufser Schufsweite kommt, seine Energie oder seine innere Einheit; ja, diese letztere sogar bis zu dem Grade, dafs er in diesem Fall den Konflikt mit dem Feinde in sich selbst wiederholte und in eine freiheitliche und eine orthodoxe Partei auseinanderbräche; gerade wie in der Parteigeschichte Nordamerikas mehrfach das völlige Zurücktreten der einen von den beiden grofsen Parteien zur unmittelbaren Folge hatte, dafs die andre sich in Untergruppen mit Parteigegensätzen auflöste. Auch ist es der Einheit des Protestantismus durchaus nicht zuträglich, dafs er keine eigentlichen Häretiker hat. Das Einheitsbewufstsein der katholischen Kirche dagegen ist durch die Tatsache der Häresie und durch das kriegerische Verhalten gegen sie entschieden gestärkt worden. An der Unversöhnlichkeit des Gegensatzes gegen die Ketzerei haben sich die mannigfaltigen Elemente der Kirche immer gleichsam orientieren und, trotz mancher auseinanderführender Interessen, auf ihre Einheit besinnen können. Darum ist der vollständige Sieg einer Gruppe über ihre Feinde nicht immer ein Glück im soziologischen Sinne; denn damit sinkt die Energie, die ihren Zusammenhalt garantiert, und die auflösenden Kräfte, die immer an der Arbeit sind, gewinnen an Boden. Dafs der römisch-latinische Bund im 5. Jahrhundert zerfiel, hat man damit begründet, dafs die gemeinsamen Feinde nun niedergeworfen waren. Vielleicht war seine Basis: die Schonung von der einen, die Hingebung von der andern Seite, schon eine Zeitlang nicht mehr ganz natürlich gewesen; aber das trat jetzt erst hervor, wo keine gemeinsame Gegnerschaft mehr das Ganze über seine inneren Widersprüche hinwegtrug. Ja, es mag innerhalb mancher Gruppen geradezu eine politische Klugheit sein, für Feinde zu sorgen, damit die Einheit der Elemente als ihr vitales Interesse bewufst und wirksam bleibe.

Das zuletzt angeführte Beispiel leitet zu der Steigerung dieser zusammenschliefsenden Bedeutung des Kampfes über: dafs durch ihn

nicht nur eine bestehende Einheit sich in sich energischer konzentriert, und alle Elemente, die die Schärfe ihrer Grenzen gegen den Feind verwischen könnten, radikal ausscheidet — sondern dafs er Personen und Gruppen, die sonst nichts miteinander zu tun hatten, überhaupt zu einem Zusammenschlufs bringt. Die Energie, mit der der Kampf nach dieser Richtung wirkt, wird am entschiedensten wohl daran deutlich, dafs die Verbindung zwischen Kampfsituation und Vereinheitlichung stark genug ist, um auch schon in umgekehrter Richtung bedeutsam zu werden. Psychologische Assoziationen zeigen allgemein ihre Stärke daran, dafs sie auch rückläufig wirksam sind; wenn z. B. eine bestimmte Persönlichkeit unter dem Begriff des Helden vorgestellt wird, so erweist sich die Verbindung zwischen beiden Vorstellungen dann als die festeste, wenn man den Begriff des Helden überhaupt nicht denken kann, ohne dafs das Bild jener Persönlichkeit sich einstellt. So ist die Vereinigung zum Zweck des Kampfes ein so unzählige Male erfahrener Vorgang, dafs manchmal schon die blofse Verbindung von Elementen, auch wo sie zu keinerlei aggressiven oder überhaupt streitmäfsigen Zwecken geschlossen ist, anderweitigen Instanzen als bedrohlicher und feindseliger Akt erscheint. Der Despotismus des modernen Staates richtete sich vor allem gegen den mittelalterlichen Einungsgedanken; so dafs schliefslich jede Assoziation als solche, zwischen Städten, Ständen, Rittern, oder irgend welchen Elementen des Staates der Regierung als eine Rebellion galt, als ein Kampf gegen sie in latenter Form. Karl der Grofse verbot die Gilden als geschworene Vereinigungen, und gestattete ausschliefslich solche ohne Eidschwur zu karitativen Zwecken. Der Nachdruck des Verbotes liegt auf der eidlichen Verpflichtung selbst bei erlaubten Zwecken, weil sich damit leicht auch staatsgefährliche verbinden konnten. So bestimmt die mährische Landordnung von 1628: »Demnach foedera oder Bündnisse einzugehen oder aufzurichten, zu was Ende und gegen wen sie auch angesehen sein möchten, niemandem anderem als dem König gebührt.« Dafs die dominierende Instanz dennoch manchmal selbst Vereinigungen begünstigt oder stiftet, beweist nichts gegen, sondern alles für diesen Zusammenhang, und zwar nicht nur selbstverständlich dann, wenn die Vereinigung einer bestehenden Oppositionspartei entgegenwirkt, sondern in dem interessanteren Falle, dafs damit der Vereinigungstrieb auf eine unschädliche Weise abgeleitet werden soll. Nachdem die Römer alle politischen Bünde der Griechen auf-

gelöst hatten, schuf Hadrian eine Vereinigung aller Hellenen (κοινὸν συνέδριον τῶν Ἑλλήνων) mit idealen Zwecken: Spiele, Gedächtnisfeiern, Aufrechterhaltung eines idealen, gänzlich unpolitischen Panhellenismus.

Für die hier nun unmittelbar fragliche Beziehungsrichtung liegen die historischen Fälle so nahe, dafs es sich nur darum handeln kann, die Grade der Vereinheitlichung festzustellen, die auf diese Weise erzielbar ist. Zu oberst steht die Herstellung des Einheitsstaates. Frankreich verdankt das Bewufstsein seiner nationalen Zusammengehörigkeit wesentlich erst dem Kampf gegen die Engländer, die spanischen Landschaften hat erst der Maurenkrieg zu einem Volk gemacht. Den nächst niederen Grad bezeichnen Bundesstaaten und Staatenbünde, je nach ihrer Kohärenz und dem Machtmafs ihrer Zentralgewalt noch in mannigfaltigen Abstufungen. Die Vereinigten Staaten haben ihres Befreiungskrieges bedurft, die Schweiz des Kampfes gegen Österreich, die Niederlande des Aufstandes gegen Spanien, der achäische Bund des Kampfes gegen Mazedonien; wozu die Gründung des neuen Deutschen Reiches ein Seitenstück geliefert hat. In diesen Bezirk gehört die Bildung einheitlicher Stände; für sie ist das Kampfmoment, die latenten und die offenen Gegensätze, von einer so auf der Hand liegenden Bedeutung, dafs ich nur ein negatives Beispiel nenne. Dafs in Rufsland keine eigentliche Aristokratie als geschlossener Stand existiert, scheint eigentlich die breite und hemmungslose Entwicklung einer Bourgeoisie begünstigen zu müssen. In Wirklichkeit ist das Gegenteil der Fall. Hätte, wie anderswo, eine mächtige Aristokratie bestanden, so hätte sie sich sicher oft genug in Opposition gegen den Fürsten gesetzt, der in diesem Kampf seinerseits auf städtisches Bürgertum angewiesen wäre. Offenbar hätte nun eine solche Kampfsituation die Fürsten dafür interessiert, einen einheitlichen Bürgerstand zu entwickeln. Die Elemente eines solchen selbst fanden keine kampfmäfsige, also in diesem Fall überhaupt keine Anregung, sich zu einem Stande zusammenzuschliefsen, weil kein Konflikt zwischen Adel und Zentralmacht bestand, in dem sie, der einen oder der andern Seite beitretend an einem Kampfpreis hätten teil gewinnen können. — In allen positiven Fällen dieses Typus ist das Bezeichnende, dafs die Einheit zwar durch den Streit und für die Zwecke desselben zustande gekommen ist, aber über den Kampf hinaus besteht und sich weitere, mit dem kriegerischen Zweck nicht mehr zusammenhängende Interessen und Verbindungsenergien zuwachsen läfst. Die Bedeutung des Kampfes ist

hier eigentlich nur, die latent vorhandene Beziehung und Einheit in Wirksamkeit zu setzen, er ist hier viel mehr die Gelegenheitsursache zu innerlich geforderten Vereinheitlichungen, als ihr Zweck. Innerhalb des kollektivistischen Streitinteresses gibt es freilich noch eine Abstufung: ob sich die Vereinheitlichung zum Kampfzweck auf Angriff und Verteidigung oder nur auf die Verteidigung bezieht. Dies letztere ist wahrscheinlich bei der Mehrzahl der Koalitionen von schon bestehenden Gruppen der Fall, namentlich wo es sich um sehr viele oder von einander sehr verschiedene Gruppen handelt. Der Defensivzweck ist das kollektivistische Minimum, weil er auch für jede einzelne Gruppe und für jedes Individuum die unvermeidlichste Bewährung des Selbsterhaltungstriebes ist. Je mehr und je mannigfaltigere Elemente sich vereinigen, desto geringer ist ersichtlich die Zahl der Interessen, in denen sie sich begegnen, und sie geht im äufsersten Fall auf den primitivsten Trieb: die Verteidigung der Existenz, zurück. Gegenüber etwa der Befürchtung von Seiten der Unternehmer, dafs alle englischen Gewerkvereine einmal gemeinsame Sache machen könnten, hat gerade einer ihrer unbedingtesten Anhänger betont: selbst wenn es dazu käme, so könnte es ausschliefslich zu Defensivzwecken sein! —

Von den Fällen nun, in denen die kollektivierende Wirkung des Streites über den Moment und den unmittelbaren Zweck hinausgreift, was auch bei dem eben erwähnten Minimum derselben stattfinden kann — sinkt ihre Extensivität weiterhin zu den Fällen, in denen die Vereinigung wirklich nur ad hoc erfolgt. Hier unterscheiden sich die beiden Typen: die bundesgenössische Vereinigung zu einer einzelnen Aktion, die aber häufig, besonders in eigentlichen Kriegen, die gesamten Energien der Elemente in Dienst nimmt; es stellt sich eine restlose Einheit her, die aber nach der Erreichung oder Verfehlung ihres akuten Zweckes ihre Teile wieder zu ihrem vorherigen Sonderdasein entläfst, wie etwa bei den Griechen nach Beseitigung der Persergefahr. Bei dem andern Typus ist die Einheit weniger vollständig, aber auch weniger vorübergehend, sie gruppiert sich um einen nicht so sehr der Zeit als dem Inhalte nach singulären Streitzweck, der die übrigen Seiten der Elemente zu keinen Berührungen veranlafst. So besteht in England seit 1873 eine Federation of Associated Employers of Labour, gegründet, um den Einflufs der Trade-Unions zu bekämpfen, so hat sich mehrere Jahre später in den Vereinigten Staaten eine

Vereinigung der Unternehmer als solcher, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Geschäftsbranchen gebildet, um als Ganzes den Streikbewegungen der Arbeiter ein Paroli zu bieten. Der Charakter beider Typen erscheint dann natürlich am zugespitztesten, wenn die Elemente der kämpfenden Einheit entweder in andern Perioden oder in andern Beziehungen gegeneinander nicht nur gleichgültig, sondern feindselig sind; die vereinheitlichende Macht des Kampfprinzips zeigt sich nie stärker, als wenn es eine zeitliche oder sachliche Enklave aus Verhältnissen der Konkurrenz oder Animosität herausschneidet. Der Gegensatz zwischen dem sonstigen Antagonismus und der momentanen Kampfgenossenschaft kann unter besonderen Umständen sich so zuspitzen, dafs für die Parteien gerade die Absolutheit ihrer Feindschaft die direkte Ursache ihrer Vereinigung bildet. Die Opposition im englischen Parlament ist manchmal so zustande gekommen, dafs die Ultras der ministeriellen Richtung von der Regierung nicht befriedigt wurden und sich mit dem prinzipiellen Gegner zu einer Partei vereinigten, zusammengehalten durch die gemeinsame Gegnerschaft gegen das Ministerium. So vereinigten sich gegen Robert Walpole die Ultra-Whigs unter Pulteney mit den Hochtories. Es hat also gerade der Radikalismus des Prinzips, das von der Feindschaft gegen die Tories lebt, seine Anhänger mit diesen zusammengeschmolzen: wären sie nicht so extrem antitoryistisch gewesen, so hätten sie sich nicht mit den Tories vereinigt, um dadurch den Sturz des Whigministers, der ihnen nicht genug whiggistisch war, herbeizuführen. Dieser Fall ist deshalb so krafs, weil der gemeinsame Gegner die sonstigen Feinde daraufhin zusammenführt, dafs er, nach der Ansicht eines jeden von diesen, zu sehr auf der andern Seite steht. Im übrigen ist er doch nur das reinste Beispiel der banalen Erfahrung, dafs selbst die bittersten Feindschaften die Verbindung nicht hindern, sobald es einem gemeinsamen Feinde gilt. Dies ist besonders der Fall, wenn jede oder mindestens eine der beiden jetzt kooperierenden Parteien sehr konkrete und unmittelbare Ziele hat, zu deren Erreichung es nur der Hinwegräumung der bestimmten Gegner bedarf. In der französischen Geschichte von den Hugenotten bis zu Richelieu bemerken wir an den inneren Parteien, dafs es genügt, dafs die eine sich feindlicher gegen Spanien oder England, Savoien oder Holland stellt, damit sofort die andere sich dieser auswärtigen politischen Macht anschliefst, unter Unbekümmertheit um deren Harmonie oder Disharmonie zu ihren positiven Ten-

denzen. Diese Parteien in Frankreich hatten aber durchaus greifbare Ziele vor sich, und bedurften für diese nur Raum, nur Freiheit vom Gegner. Sie waren deshalb bereit, sich mit jedem beliebigen Gegner dieses Gegners zu verbinden, wenn dieser nur insoweit die gleiche Absicht hatte, völlig gleichgültig gegen ihr sonstiges Verhältnis zu ihm. Je reiner negativ oder destruktiv eine Feindschaft ist, desto leichter wird sie eine Verbindung unter solchen zustande bringen, für deren Gemeinsamkeit sonst jegliches Motiv fehlte.

Endlich, die unterste Stufe dieser Skala, die am wenigsten akute Form, bilden die nur in der gemeinsamen Stimmung bestehenden Vereinigungen. Man weifs, dafs man insoweit zusammengehört, als man eine gleichartige Aversion oder ein gleichartiges praktisches Interesse gegen einen Dritten hat, aber ohne dafs dies zu einer gemeinsamen Kampfaktion zu führen brauchte. Auch hier scheiden sich zwei Typen. Der Grofsbetrieb, der Massen von Arbeitern wenigen Unternehmern gegenüberstellt, hat ersichtlich nicht nur einzelne, real wirksame Vereinigungen jener zum Kampf um die Arbeitsbedingungen zuwege gebracht, sondern die ganz allgemeine Stimmung, dafs alle Lohnarbeiter irgendwie zusammengehören, weil sie alle in dem prinzipiell gleichen Kampfe gegen das Unternehmertum stehen. Diese Stimmung kristallisiert gewifs an einzelnen Punkten zu einzelnen Aktionen der politischen Parteibildung oder des Lohnkampfes. Allein als ganze kann sie ihrem Wesen nach nicht praktisch werden, sie bleibt die Stimmung einer abstrakten Zusammengehörigkeit durch die gemeinsame Gegnerschaft gegen einen abstrakten Feind. Ist hier das Gefühl von Einheit abstrakt, aber dauernd, so in dem zweiten Fall konkret aber flüchtig; dieser liegt z. B. vor, wenn einander sonst fremde, aber der gleichen höheren Bildungs- und Empfindungssphäre angehörige Persönlichkeiten sich in einem geselligen Kreise, in einem Eisenbahnwagen, od. ähnl., mit Personen von rohem und vulgärem Benehmen zusammenfinden. Ohne dafs es zu irgendeinem Eklat kommt, ohne dafs ein Wort oder Blick gewechselt wird, fühlen jene sich als Partei, zusammengehalten durch die gemeinsame Aversion gegen die, wenigstens im ideellen Sinne aggressive Pöbelhaftigkeit der andern. Mit ihrem äufserst zarten und sensitiven Charakter, bei gleichzeitiger Unzweideutigkeit, schliefst diese Vergemeinsamung den Stufenbau derjenigen ab, zu denen völlig fremde Elemente durch die Gemeinsamkeit eines Antagonismus veranlafst werden.

Wo die synthetische Kraft gemeinsamer Gegnerschaft nicht nach der Zahl der Interessenpunkte, sondern nach der Dauer und der Intensität der Vereinigung in Frage steht, wirkt es besonders günstig, wenn statt des aktuellen Kampfes die dauernde Bedrohung durch einen Feind vorliegt. Von der ersten Zeit des achäischen Bundes, um 270, wird hervorgehoben: Achaia sei von Feinden umgeben gewesen, die aber alle im Augenblick anderes zu tun hatten, als es anzugreifen; und eine solche Periode von Gefahr, die immer drohte, aber sich immer hinausschob, sei besonders geeignet gewesen, das Gefühl der Vereinigtheit zu stärken. Dies ist ein Fall des eigenartigen Typus: daſs eine gewisse Distanz zwischen den zu vereinigenden Elementen einerseits und dem Punkt und Interesse, das sie vereinigt, andrerseits, eine besonders günstige Konstellation für die Verbindung ist, insbesondere wo es sich um ausgedehnte Kreise handelt. Dies gilt für religiöse Verhältnisse: gegenüber den Stammes- und nationalen Gottheiten hat der weltumfassende Gott des Christentums einen unendlichen Abstand von den Gläubigen, es fehlen ihm ganz die mit der Sonderart des Einzelnen verwandtschaftlichen Züge; dafür kann er aber auch die heterogensten Völker und Persönlichkeiten zu einer unvergleichlichen religiösen Gemeinsamkeit zusammenfassen. Ferner: die Kleidung charakterisiert immer bestimmte soziale Schichten als zusammengehörig; und nun scheint sie diese soziale Funktion oft am besten zu erfüllen, wenn sie von auſsen kommt. Sich zu kleiden, wie man in Paris geht, bedeutet eine enge und exklusive Gemeinsamkeit einer gewissen Gesellschaftsschicht in andern Ländern; schon der Prophet Zephanja spricht von den Vornehmen, die als solche ausländische Kleider tragen. Die sehr mannigfaltigen Bedeutungen, die das Symbol der »Entfernung« deckt, haben vielerlei psychologische Verwandtschaft; fast immer z. B. scheint ein Vorstellungsinhalt, dessen Gegenstand als irgendwie »entfernt« vorgestellt wird, unpersönlicher zu wirken. Die individuelle Reaktion, die aus der unmittelbaren Nähe und Berührung folgt, ist damit weniger zugespitzt, trägt weniger unmittelbar subjektiven Charakter und kann deshalb für eine gröſsere Zahl von Individuen die gleiche sein. Wie der Allgemeinbegriff, der eine Anzahl von Einzelwesen umfassen soll, um so abstrakter ist, d. h. sich um so weiter von jedem einzelnen dieser letzteren entfernt, je mehre und je unter sich verschiedenere es sind, so scheint auch ein sozialer Vereinigungspunkt, der von den zu vereinigenden Ele-

menten einen weiteren Abstand hat — und zwar sowohl im räumlichen wie im übertragenen Sinne, — spezifisch zusammenschliefsende und umfassende Wirkungen zu üben. Solche Vereinheitlichung durch eine Gefahr, die aber mehr chronischen als akuten Charakter hat, durch einen nicht ausgefochtenen, aber immer latenten Kampf, wird da am wirksamsten sein, wo eine dauerndere Vereinigung von irgendwie auseinanderstrebenden Elementen in Frage steht. So verhielt es sich mit dem achäischen Bund, den ich schon anführte, so bemerkt Montesquieu: während Ruhe und Vertrauen den Ruhm und die Sicherheit der Monarchie bilde, hätte eine Republik es nötig, irgend jemanden zu fürchten. Offenbar liegt hier das Gefühl für die behauptete Konstellation zugrunde: die Monarchie als solche sorgt schon für den Zusammenhalt etwaiger antagonistischer Elemente; wo diese aber niemanden über sich haben, der sie zur Einheit zwingt, sondern relative Souveränität besitzen, da werden sie leicht auseinanderbrechen, wenn nicht eine von allen geteilte Gefahr sie zusammenzwingt — eine Gefahr, die ersichtlich nicht als einmaliger Kampf, sondern gerade nur als dauernde Bedrohung mit einem solchen vorhalten und ein Dauergebilde gewährleisten kann.

Während dies mehr eine Frage des Grades ist, bedarf der prinzipielle Zusammenhang der Kollektivität mit der Feindseligkeit etwa noch folgenden Zusatzes. Streitbare Unternehmungen neigen viel mehr als friedliche dazu, von ihrem Entstehungspunkte aus eine möglichst grofse Zahl von Elementen, die sonst auseinanderliegen und von sich aus das Unternehmen nicht begonnen hätten, zur Kooperation heranzuziehen. Bei friedlichen Aktionen pflegt man sich im Ganzen auf die auch sonst Näherstehenden zu beschränken; aber zum »Bundesgenossen« — dessen an sich indifferenten Begriff der Sprachgebrauch schon kriegerisch gefärbt hat — nimmt man oft genug Elemente, mit denen man kaum etwas gemeinsam hat, ja, haben möchte. Dazu wirkt erstens, dafs der Krieg, und nicht nur der politische, oft einen Notfall darstellt, in dem man bei der Heranholung von Hülfskräften nicht wählerisch sein kann; zweitens, dafs der Gegenstand der Aktion aufserhalb der Gebiete oder sonstigen unmittelbaren Interessenperipherien der Bundesgenossen liegt, so dafs sie nach vollendetem Kampfe wieder in die frühere Distanz zurücktreten können; drittens, dafs der Gewinn durch Kampf zwar ein gefährlicher, aber günstigenfalls ein besonders rascher und intensiver zu sein pflegt, und deshalb

auf gewisse Naturelle eine formale Attraktion ausübt, die friedliche Unternehmungen erst durch ihren besonderen Inhalt bewirken müssen; viertens, daſs der Kampf das eigentlich Persönliche an den Kämpfenden zurücktreten läſst und dadurch die Vereinigung auch sonst ganz heterogener Elemente gestattet. Daran schlieſst sich endlich das Motiv, daſs Feindseligkeiten sich leicht gegenseitig anregen. Schon innerhalb einer und derselben Gruppe kommen, wenn sie gegen eine andre Fehde führt, noch alle möglichen latenten oder halb vergessenen Feindseligkeiten ihrer Individuen gegen solche der andren zum Ausbruch. Und so pflegt der Krieg zwischen zwei Gruppen in einer dritten alle Böswilligkeiten und Ressentiments gegen eine von jenen wachzurufen, die von sich aus zu keinem Ausbruch geführt hätten, jetzt aber, wo eine andre gleichsam den Weg gebahnt hat, zum Anschluſs an deren Aktion veranlassen. Es ist ganz in diesem Sinne, daſs, besonders in früheren Zeiten, die zusammenschlieſsenden Verhältnisse von Völkerschaften als ganzen nur kriegerische waren, während die übrigen, wie Handelsverkehr, Gastfreundschaft, Konnubium, doch nur Beziehungen von Individuen betrafen, die die Ausmachung zwischen den Volkseinheiten wohl ermöglichte, aber nicht von sich aus ins Werk setzte.

Wenn eine historische Entwicklung sich in fortlaufendem rhythmischem Wechsel je zweier Perioden vollzieht, die eine mit der andern gleichberechtigt und nur im Verhältnis und Gegensatz zu ihr den eigenen Sinn gewinnend — so wiederholt das einheitliche Bild, das wir uns von solchem Vorgang formen, selten seine objektive Ebenmäſsigkeit und das beharrende Niveau, auf dem seine Elemente einander ablösen. Fast unvermeidlich vielmehr geben wir ihrem Wechsel eine Art teleologischen Akzentes, so daſs das eine immer als der Ausgangspunkt, das sachlich Primäre gilt, aus dem das andre sich entwickelt, während der Wiederübergang von diesem zu jenem als eine Rückbildung erscheint. Es sei also z. B. der Weltprozeſs ein ewiger Wechsel von qualitativer Gleichmäſsigkeit vereinter Stoffmassen und differenzierter Zerstreutheit ebenderselben, und wir mögen überzeugt sein, daſs immer aus dem einen das andre und dann wieder aus dem andren das eine hervorgeht; aber, wie unsere Begriffskategorien nun einmal funktionieren, halten wir doch den Zustand der Undifferenziertheit für den ersten, d. h. unser Erklärungsbedürfnis fordert viel mehr, die Mannigfaltig-

keit aus der Einheit, als umgekehrt herzuleiten, obgleich es objektiv vielleicht richtiger wäre, keine von beiden als die erste, sondern einen unendlichen Rhythmus anzunehmen, in dem wir bei keiner errechneten Stufe Halt zu machen, sondern sie stets aus einer früheren, entgegengesetzten, herzuleiten haben. Ähnlich steht es mit den Prinzipien der Ruhe und Bewegung. So sehr sie im Ganzen wie in den einzelnen Reihen des Daseins einander endlos ablösen, so pflegt man doch den Zustand der Ruhe als den ursprünglichen oder auch als den definitiven zu empfinden, der sozusagen für sich keiner Herleitung bedürfe. Indem wir also ein Periodenpaar zusammen betrachten, scheint immer die eine entweder die erklärende oder die zu reduzierende zu sein, und erst in dieser Rangordnung glauben wir den Sinn ihres Wechselspieles zu fassen: mit ihrem bloſsen Sich-Ablösen, wie die Erscheinung es zeigt und das von sich aus kein Element als das primäre und keines als das sekundäre designiert, beruhigen wir uns nicht. Der Mensch ist eben zu sehr ein Unterschieds- und Wertungs- und Zweckwesen, als daſs er nicht den ununterbrochenen Fluſs alternierender Perioden durch derartige Akzente gliedern und sie nach der Form gleichsam des Herrschens und Dienens, oder der Vorbereitung und Erfüllung, oder des Zwischenzustandes und Definitivums deuten sollte. Und so verhält sich Kampf und Frieden. Im Nacheinander wie im Nebeneinander des gesellschaftlichen Lebens verschlingen sie sich derartig, daſs sich in jedem Friedenszustand die Bedingungen für den künftigen Kampf, in jedem Kampf die für den künftigen Frieden herausbilden; verfolgt man die sozialen Entwicklungsreihen unter dieser Kategorie rückwärts, so kann man nirgends haltmachen, in der geschichtlichen Wirklichkeit weisen beide Zustände ununterbrochen auf einander hin. Dennoch empfinden wir in diese Reihe einen inneren Unterschied ihrer Glieder hinein: der Kampf erscheint als das Vorläufige, dessen Zweck in dem Frieden und seinen Inhalten liegt. Während der Rhythmus dieser Elemente, objektiv betrachtet, völlig auf einem Niveau gleichwertig verläuft, bildet unser Wertgefühl gleichsam jambische Perioden daraus, mit dem Krieg als Thesis und dem Frieden als Arsis. So muſs, in der ältesten Verfassung Roms, der König die Bürgerschaft erst um ihre Zustimmung befragen, wenn er einen Krieg beginnen will; aber dieser Zustimmung bedarf es nicht, — sie wird also als selbstverständlich vorausgesetzt — wenn es sich um den Friedensschluſs handelt. Schon dies legt nahe, daſs der Übergang vom Kampf zum

Frieden ein wesentlicheres Problem bieten wird, als der umgekehrte. Der letztere bedarf eigentlich keiner gesonderten Betrachtung; denn die Situationen innerhalb des Friedens, aus denen der offene Kampf hervorgeht, sind selbst schon Kampf in diffuser, unmerklicher oder latenter Form. Denn, wenn z. B. die ökonomische Blüte der nordamerikanischen Südstaaten vor dem Bürgerkriege, die sie vermöge ihrer Sklavenwirtschaft vor den Nordstaaten voraus hatten, auch der Grund dieses Krieges war, so steht dies, solange sich noch kein Antagonismus daraus erhebt, sondern es nur immanente Zustände des einen und des andren Gebietes sind, überhaupt jenseits der spezifischen Frage von Krieg und Frieden. In dem Augenblick aber, in dem die zum Kriege führende Färbung dazutrat, war eben diese selbst schon eine Anhäufung von Antagonismen: gehässige Gesinnung, Zeitungspolemiken, Reibereien zwischen Privatpersonen und an den Grenzen, gegenseitige moralische Verdächtigungen auf Gebieten aufserhalb des zentralen Gegensatzpunktes. Das Ende des Friedens also wird nicht durch eine besondere soziologische Situation bezeichnet, sondern aus irgend welchen sachlichen Verhältnissen innerhalb des Friedens entwickelt sich unmittelbar der Antagonismus, wenn auch nicht gleich in seiner deutlichsten oder stärksten Form. Anders aber in der umgekehrten Folge: der Frieden setzt sich nicht ebenso unmittelbar an den Streit an, die Streitbeendigung ist eine besondere Vornahme, die weder in die eine noch in die andre Kategorie gehört, wie eine Brücke anderen Wesens ist, wie jedes der Ufer, die sie verbindet. Die Soziologie des Kampfes fordert deshalb, mindestens als Anhang, eine Analyse der Formen, in denen ein Kampf sich beendet, und die einige besondere, unter keinen andren Umständen beobachtete Wechselwirkungen darbieten.

Es gibt wohl keine Seele, der der formale Reiz des Kampfes und der des Friedens ganz versagt wäre, und weil eben jeder von beiden in irgend einem Mafse besteht, erwächst über ihrem Reize der neue des Wechsels zwischen beiden. Nur welchen Rhythmus dieses Wechsels die einzelne Natur fordert, welchen Teil seiner sie als Hebung und welchen als Senkung empfindet, ob sie ihn mit eigener Initiative hervorruft oder von den Entwicklungen des Schicksals erwartet — nur dies unterscheidet ihre Individualität. Das erste Motiv der Streitbeendigung, das Friedensbedürfnis — ist deshalb etwas viel inhaltvolleres, als die blofse Ermüdung am Kampf, es ist jene Rhythmik, die uns jetzt nach

dem Frieden verlangen läfst, als nach einem ganz konkreten Zustand, der keineswegs nur das Ausbleiben des Streites bedeutet. Nur mufs man die Rhythmik nicht ganz mechanisch verstehen. Man hat freilich gesagt, dafs intime Verhältnisse, wie Liebe und Freundschaft, gelegentlicher Zerwürfnisse bedürften, um sich an dem Gegensatz gegen die erlittene Entzweiung erst ihres ganzen Glückes wieder bewufst zu werden; oder um die Enge der Beziehung, die nun einmal für das Individuum etwas Zwanghaftes, Einschliefsendes hat, durch eine Entfernung zu unterbrechen, die ihren Druck unfühlbar macht. Es werden nicht die tiefsten Verhältnisse sein, die eines solchen Turnus bedürfen; er wird eher roheren Naturen eigen sein, die nach groben Unterschiedsreizen verlangen und deren Augenblicksleben das Umschlagen in die Gegensätzlichkeiten begünstigt: es ist der Typus des: Pack schlägt sich, Pack verträgt sich — der die Entzweiung um der Erhaltung des Verhältnisses willen fordert. Das ganz innige und verfeinerte Verhältnis wird ohne antagonistisches Intervall auskommen und wird seinen Gegensatzreiz an der umgebenden Welt finden, an den Dissonanzen und Feindseligkeiten des sonstigen Daseins, die für das Bewufstsein seines Burgfriedens den genügenden Hintergrund liefern. — Zu den indirekten Motiven des Friedenswunsches aber, von jenen wohl zu unterscheiden, gehört einerseits die Erschöpfung der Kräfte, die das Friedensbedürfnis ohne weiteres neben die fortbestehende Kampflust setzen kann, andrerseits die Ableitung des Interesses von dem Streit durch ein höheres für einen andren Gegenstand. Das letztere erzeugt mancherlei moralische Heucheleien und Selbsttäuschungen: man gibt vor oder glaubt, aus idealem Interesse am Frieden die Streitaxt zu begraben, während in Wirklichkeit nur der Gegenstand des Kämpfens sein Interesse verloren hat und man seine Kräfte für anderweitiges Handeln frei bekommen möchte.

Während in tiefgegründeten Verhältnissen das Ende des Streits dadurch erfolgt, dafs ihre unablenkbare Grundströmung wieder an die Oberfläche gelangt und die Gegenbewegungen an dieser glättet, kommen ganz neue Nuancen auf, wo der Wegfall des Streitobjekts den Antagonismus beendet. Jeder Konflikt, der nicht absolut unpersönlicher Art ist, macht sich die verfügbaren Kräfte des Individuums dienstbar, er wirkt wie ein Kristallisationspunkt, um den herum sich diese in gröfserer oder geringerer Entfernung anordnen — die Form der Kern- und der Hilfstruppen innerlich wiederholend —,

und gibt damit dem ganzen Komplex der Persönlichkeit, sobald sie kämpft, eine eigenartige Struktur. Wenn nun der Konflikt auf eine der gewöhnlichen Arten beendet ist, — durch Sieg und Niederlage, durch Versöhnung, durch Kompromis — so bildet diese seelische Struktur sich wieder in die des Friedenszustandes zurück, der zentrale Punkt teilt seinen Übergang aus Erregtheit in Beruhigung den einbezogenen Energien mit. Statt dieses organisch, wenn auch unendlich mannigfaltig verlaufenden Prozesses des inneren Ausklingens der Streitbewegung, tritt aber oft ein ganz irrationeller und turbulenter ein, wenn das Streitobjekt plötzlich wegfällt, so dafs die ganze Bewegung noch sozusagen ins Leere schwingt; dies geschieht insbesondere, weil unser Gefühl konservativer ist, als unser Verstand, und so die Erregung jenes keineswegs in demselben Augenblick zur Ruhe kommt, in dem der Verstand ihre Veranlassung als hinfällig erkennt. Allenthalben entsteht Verwirrung und Schädigung, wenn seelischen Bewegungen, die um eines bestimmten Inhaltes willen entstanden sind, dieser plötzlich geraubt wird, so dafs sie sich nicht mehr naturgemäfs weiterentwickeln und ausleben können, sondern haltlos an sich selbst zehren oder nach einem sinnlosen Ersatzobjekt greifen. Wenn also, während der Streit im Gange ist, Zufälle oder höhere Gewalt ihm das Ziel entführen — Nebenbuhlerschaft, deren umworbener Gegenstand sich für einen Dritten entscheidet, Streit um eine Beute, die während dessen von einem andern geraubt wird, theoretische Kontroversen, deren Problem eine überlegene Intelligenz plötzlich so löst, dafs beide streitende Behauptungen sich als irrig zeigen — so findet oft noch ein leeres Weiterstreiten, eine unfruchtbare gegenseitige Anschuldigung, ein Wiederaufleben früherer, längst begrabener Differenzen statt; dies ist das Weiterschwingen der Streitbewegungen, die sich in irgendeiner, unter diesen Umständen ganz sinnlosen und tumultuarischen Art austoben müssen, ehe sie zur Ruhe kommen. Am bezeichnendsten tritt dies vielleicht in den Fällen ein, wo der Streitgegenstand von beiden Parteien als illusorisch, des Streites nicht wert, erkannt wird. Hier läfst die Beschämung über den Irrtum oft den Kampf noch lange fortsetzen, mit einem ganz wurzellosen und mühsamen Kraftaufwand, aber mit um so gröfserer Erbitterung gegen den Gegner, der uns zu dieser Donquixoterie nötigt.

Die einfachste und radikalste Art, vom Kampf zum Frieden zu kommen, ist der Sieg — eine ganz einzigartige Erscheinung des

Lebens, von der es zwar unzählige individuelle Gestalten und Maſse gibt, die aber mit nichts anders Benanntem, was sonst zwischen Menschen vorgehen kann, eine Ähnlichkeit besitzt. Von den vielen Spielarten des Sieges, die dem ihm folgenden Frieden eine besondere Farbe geben, erwähne ich nur denjenigen, der nicht ausschlieſslich durch das Übergewicht der einen Partei, sondern, mindestens teilweise, durch Resignation der andern herbeigeführt wird. Dieses Kleinbeigeben, sich für besiegt Erklären oder den Sieg des andern über sich Ergehen-Lassen, ohne daſs schon alle Widerstandskräfte und Möglichkeiten erschöpft wären, ist ein nicht immer einfaches Phänomen. Es kann dazu eine gewisse asketische Tendenz wirken, die Lust an der Selbstdemütigung und dem Sichpreisgeben, nicht stark genug, um sich von vornherein kampflos auszuliefern, aber hervortretend, sobald die Stimmung des Besiegten die Seele zu ergreifen beginnt, oder sogar an dem Gegensatz zu der eben noch lebendigen Kampfstimmung ihren sublimsten Reiz findend. Zu dem gleichen Entschluſs drängt ferner das Gefühl, daſs es vornehmer ist, sich zu ergeben, als sich bis zuletzt an die unwahrscheinliche Chance einer Wendung der Dinge zu klammern; diese Chance hinzuwerfen und um diesen Preis dem zu entgehen, daſs einem die eigene Niederlage in ihrer ganzen Unvermeidlichkeit bis ins letzte demonstriert wird — dies hat etwas von dem groſsen und edlen Stil der Menschen, die nicht nur ihrer Stärke, sondern auch ihrer Schwächen gewiſs sind, ohne sich ihrer jedesmal erst fühlbar versichern zu müssen. Endlich: in dieser Freiwilligkeit des Sich-besiegt-Erklärens liegt noch ein letzter Machtbeweis des Subjekts, dieses letzte wenigstens hat es noch gekonnt, ja, es hat damit eigentlich dem Sieger noch etwas geschenkt. Darum läſst sich in personalen Konflikten manchmal beobachten, daſs das Nachgeben der einen Partei, bevor die andre noch wirklich von sich aus ihre Sache durchgesetzt hat, von dieser als eine Art Beleidigung empfunden wird — als wäre sie eigentlich die schwächere, der man aber aus irgendwelchen Gründen nachgibt, ohne es nötig zu haben [1]).

[1]) Dies gehört in das Formgebiet der Beziehungen, in denen ein Entgegenkommen ein Zunahetreten ist. Es gibt genug Fälle von Höflichkeiten, die Beleidigungen sind, Geschenke, die demütigen, mitleidige Teilnahme, die als freche Zudringlichkeit wirkt oder das Leiden ihres Opfers vermehrt, Wohltaten, bei denen die erzwungene Dankbarkeit oder die von ihnen gestiftete Beziehung peinlicher ist, als die durch sie behobene Entbehrung Daſs solche soziologische Konstellationen möglich sind, geht auf die häufige

Zu der Streitbeendung durch den Sieg steht die durch das Kompromifs in vollem Gegensatz. Es ist eine der charakteristischsten Einteilungsarten der Kämpfe, ob sie ihrem Wesen nach einem Kompromifs zugängig sind oder nicht. Dies entscheidet sich keineswegs nur an der Frage, ob ihr Preis eine unteilbare Einheit bildet oder zwischen den Parteien geteilt werden kann. Gewissen Gegenständen gegenüber steht das Kompromifs durch Teilung aufser Frage: zwischen Nebenbuhlern um die Gunst einer Frau, zwischen Reflektanten um ein und dasselbe unzerlegbare käufliche Objekt, auch bei Kämpfen, deren Motiv Hafs und Rache sind. Dennoch sind dem Kompromifs auch Kämpfe um unzerlegbare Gegenstände zugängig, wenn diese nämlich vertretbar sind; so dafs der eigentliche Kampfpreis zwar nur dem Einen zufallen kann, dieser aber den Andern für seine Nachgiebigkeit durch einen andern Wert entschädigt. Ob Güter in dieser Weise fungibel sind, hängt natürlich nicht von irgendeiner objektiven Gleichwertigkeit unter ihnen ab, sondern von der Geneigtheit der Parteien, den Antagonismus durch Überlassung und Entschädigung zu beenden. Diese Chance bewegt sich zwischen den Fällen blofsen Eigensinns, in denen die rationellste und reichlichste Entschädigung, für den die Partei sonst den Kampfgegenstand gern preisgäbe, nur darum zurückgewiesen wird, weil sie eben vom Gegner geboten wird, — und den andern, in denen die Partei zuerst durch die Individualität des Kampfpreises angezogen scheint, und ihn dann doch gutwillig der andern überläfst, entschädigt durch ein Objekt, dessen Fähigkeit, jenes zu ersetzen, jedem Dritten oft völlig rätselhaft bleibt.

Im ganzen ist das Kompromifs, namentlich das durch die Fungibilität bewirkte, so sehr es für uns zu der alltäglichen und selbstverständlichen Lebenstechnik gehört, eine der gröfsten Erfindungen der Menschheit. Es ist der Impuls des Naturmenschen wie des Kindes, ohne

und tiefe Diskrepanz zurück, die zwischen dem objektiv ausdrückbaren, als Sonderbegriff gefafsten Inhalt eines Zustandes oder Verhaltens auf der einen Seite und seiner individuellen Verwirklichung andrerseits besteht, die er als blofses Element eines reich komplizierten Gesamtlebens erfährt. Dies ist die Formel der Unterschiede: ob man die Krankheit behandelt oder den Kranken, ob man die Missetat bestraft oder den Missetäter, ob der Lehrer ein Bildungsmaterial überliefert oder den Schüler bildet. So also ist manches objektiv, seinem begrifflichen Inhalt nach, eine Wohltat, während es als individuell erlebte Wirklichkeit das Gegenteil davon sein kann.

weiteres nach jedem gefallenden Gegenstande zu greifen, gleichviel ob er sich bereits in fremdem Besitz befindet. Der Raub ist — neben dem Geschenk — die nächstliegende Form des Besitzwechsels, und ein solcher geht deshalb in primitiven Verhältnissen selten ohne Kampf ab. Dafs dieser nun vermieden werden kann, indem man dem Besitzer des ersehnten Gegenstandes einen andern, aus dem eigenen Besitz, anbietet und damit die Gesamtaufwendung schliefslich doch zu einer geringeren macht, als wenn man den Kampf fortsetzt oder beginnt — das einzusehen ist der Anfang aller kultivierten Wirtschaft, alles höheren Güterverkehrs. Aller Tausch um Dinge ist ein Kompromifs — und freilich ist dies die Armut der Dinge gegenüber dem blofs Seelischen, dafs ihr Austausch immer Weggeben und Verzicht voraussetzt, während Liebe und alle Inhalte des Geistes getauscht werden können, ohne dafs das Reicherwerden mit einem Ärmerwerden bezahlt werden mufs. Wenn von gewissen Sozialzuständen berichtet wird, dafs es zwar als ritterlich gilt, zu rauben und um den Raub zu kämpfen, der Tausch und Kauf aber als würdelos und gemein, so wirkt dazu der Kompromifscharakter des Tausches, die Einräumung und Verzichtleistung, die ihn zum Gegenpol alles Kampfes und Sieges macht. Jeder Tausch setzt voraus, dafs Wertungen und Interessen einen objektiven Charakter angenommen haben. Das Entscheidende ist nun nicht mehr die blofse subjektive Leidenschaft des Begehrens, der nur der Kampf entspricht, sondern der von beiden Interessenten anerkannte Wert des Objekts, der, sachlich ungeändert, durch verschiedene Objekte ausdrückbar ist. Der Verzicht auf den bewerteten Gegenstand, weil man das in ihm enthaltene Wertquantum in andrer Form erhält, ist das in seiner Einfachheit wahrhaft wunderbare Mittel, entgegengesetzte Interessen anders als durch Kampf zum Austrag zu bringen — das aber sicher eine lange historische Entwicklung forderte, weil es eine psychologische Lösung des allgemeinen Wertgefühles von dem einzelnen Gegenstand, der zuerst mit ihm verschmolzen ist, voraussetzt, eine Erhebung über das Befangensein in dem unmittelbaren Begehren. Das Kompromifs durch Vertretbarkeit — von dem der Tausch ein Sonderfall ist — bedeutet die prinzipielle, wenngleich nur sehr partiell realisierte Möglichkeit, den Kampf zu vermeiden oder ihm ein Ende zu setzen, bevor die blofse Kraft der Subjekte ihn entschieden hat.

Von dem objektiven Charakter, den die Streitbeendigung durch

das Kompromifs trägt, hebt sich die Versöhnung als ein rein subjektiver Modus ab. Ich meine hier nicht die Versöhnung, die die Folge eines Kompromisses oder einer sonstigen Beilegung des Streites ist, sondern die Ursache dieser letzteren. Die Versöhnlichkeit ist eine primäre Stimmung, die, ganz jenseits objektiver Gründe, den Kampf ebenso zu beenden sucht, wie die Streitlust, nicht weniger ohne sachliche Veranlassung, ihn unterhält. In den unzähligen Fällen, wo der Streit anders beendet wird, als es in der unbarmherzigsten Konsequenz der Machtverhältnisse liegt, ist sicher diese ganz elementare und irrationale Versöhnlichkeitstendenz im Spiele — die etwas ganz andres ist, als Schwäche oder Gutmütigkeit, soziale Moral oder Nächstenliebe. Sie fällt nicht einmal mit der Friedfertigkeit zusammen. Denn diese vermeidet den Kampf von vornherein oder führt den aufgezwungenen mit der dauernden Unterströmung des Friedensbedürfnisses — während die Versöhnlichkeit in ihrer vollen Eigenart oft gerade nach der vollen Hingabe an den Kampf auftritt. Am ehesten scheint ihre psychisch-soziologische Eigenart mit der des Verzeihens verwandt, das ja auch keineswegs eine Laxheit der Reaktion, eine mangelnde Kraft des Antagonismus voraussetzt, sondern ganz rein erst nach dem im Tiefsten empfundenen Unrecht und dem leidenschaftlichen Kampfe aufleuchtet. Darum liegt in der Versöhnung wie in der Verzeihung etwas Irrationales, etwas wie ein Dementi dessen, was man eben noch selbst war. Dieser geheimnisvolle Rhythmus der Seele, der die Vorgänge dieses Typus gerade allein durch die ihm widersprechenden bedingt sein läfst, verrät sich vielleicht am stärksten in der Verzeihung: denn sie ist doch wohl der einzige Gefühlsvorgang, den wir ohne weiteres als dem Willen untertan voraussetzen — da sonst die Bitte um Verzeihung sinnlos wäre. Eine Bitte kann uns nur zu etwas bewegen, worüber der Wille Macht hat. Dafs ich den besiegten Feind schone, dafs ich auf jede Rache an meinem Beleidiger verzichte, das kann begreiflicherweise, da es von meinem Willen abhängt, auf eine Bitte hin geschehen; dafs ich jenen aber verzeihe, d. h. dafs das Gefühl des Antagonismus, des Hasses, der Trennung einem andern Gefühl Platz mache — darüber scheint der blofse Entschlufs so wenig verfügen zu können, wie über Gefühle überhaupt. In Wirklichkeit aber liegt es anders, und es sind nur sehr seltene Fälle, in denen wir selbst beim besten Willen nicht verzeihen können. Es liegt im Verzeihen, wenn man es bis in den letzten

Grund durchzufühlen sucht, etwas rational nicht recht begreifliches, und an diesem Charakter hat in gewissem Maſse auch die Versöhnung teil, weshalb denn beide soziologische Vorgänge sich bedeutsam in die Mystik der Religion übertragen; sie können das, weil sie schon als soziologische ein mystisch religiöses Element enthalten.

Nun gibt das »versöhnte« Verhältnis in seinem Unterschiede gegen das nie gebrochene ein besonderes Problem auf. Hier ist nicht von den früher berührten die Rede, deren innerer Rhythmus überhaupt zwischen Zerwürfnis und Versöhnung pendelt; sondern von denen, die einen wirklichen Bruch erlitten haben und nach diesem wie auf einer neuen Basis wieder zusammengegangen sind. Durch wenige Charakterzüge werden Verhältnisse so bezeichnet, wie dadurch: ob sie in diesem Falle in ihrer Intensität gesteigert oder herabgesetzt sind. Wenigstens ist dies die Alternative für alle tieferen und sensibleren Naturen; wo ein Verhältnis, nachdem es einen radikalen Bruch erfahren hat, nachher in genau derselben Weise wieder auflebt als wenn nichts geschehen wäre, kann man im allgemeinen entweder frivolere oder grobkörnigere Sinnesart voraussetzen. Der zu zweit genannte Fall ist der am wenigsten komplizierte: daſs eine einmal geschehene Entzweiung sich nie mehr ganz überwinden läſst, auch nicht durch den ehrlichsten Willen der Parteien, ist ohne weiteres begreiflich; wobei durchaus kein Rest des Streitobjekts als solchen zurückgeblieben, keinerlei Unversöhnlichkeit vorhanden zu sein braucht, sondern die bloſse Tatsache, daſs überhaupt ein Bruch einmal da war, entscheidet. Zu diesem Erfolg wirkt bei engen Verhältnissen, die einmal bis zu äuſserer Entzweiung gekommen sind, oft dies mit: man hat gesehen, daſs man überhaupt ohne einander auskommen kann, daſs das Leben, wenn auch vielleicht nicht sehr heiter, eben doch weiterging. Dies setzt nicht bloſs den Wert des Verhältnisses herab, sondern der Einzelne wirft sich gerade dies, nachdem die Einheit wieder hergestellt ist, leicht als eine Art Verrat und Untreue vor, die garnicht wieder gut zu machen ist und die in das wieder aufwachsende Verhältnis eine Mutlosigkeit und ein Miſstrauen seiner Individuen gegen das eigene Gefühl verwebt.

Freilich läuft hier oft eine Selbsttäuschung unter. Die überraschende relative Leichtigkeit, mit der man manchmal das Auseinandergehen eines nahen Verhältnisses erträgt, entstammt der Erregung, die wir noch von der Katastrophe mitbringen. Diese hat alle

möglichen Energien in uns lebendig gemacht, deren Schwung uns noch eine Weile weiterträgt und aufrecht hält. Wie aber auch der Tod eines geliebten Menschen nicht in der ersten Stunde seine ganze Furchtbarkeit entfaltet, weil erst die weiterrollende Zeit alle die Situationen herbeibringt, in denen er sonst ein Element war, die wir nun wie mit einem herausgerissenen Gliede zu durchleben haben und die kein erster Augenblick zusammenfassend vorwegnehmen konnte — so löst sich eine wertvolle Beziehung sozusagen nicht in dem ersten Moment des Auseinandergehens, in dem vielmehr die Gründe ihrer Lösung unser Bewufstsein beherrschen; sondern wir spüren den Verlust für alle einzelnen Stunden erst von Fall zu Fall, und deshalb wird ihm oft erst nach langer Zeit unser Gefühl ganz gerecht, das ihn im ersten Moment mit einem gewissen Gleichmut zu ertragen schien. Auch aus diesem Grunde ist die Versöhnung mancher Verhältnisse in dem Mafse tiefer und leidenschaftlicher, in dem der Bruch schon eine längere Zeit bestanden hat. Aus eben demselben aber ist überhaupt begreiflich, dafs das Tempo der Versöhnung, des »Vergebens und Vergessens«, von grofser Bedeutung für die strukturelle Weiterentwicklung des Verhältnisses ist, dafs jene Beendigungen des Streites ihn nicht wirklich aufheben, wenn nicht seine latenten Energien zuvor irgend eine Aktualisierung gefunden haben: erst in dem offeneren oder wenigstens bewufsteren Zustande werden sie von der Versöhnungstendenz wirklich durchdrungen. Wie man nicht zu schnell lernen darf, wenn das Gelernte uns bleiben soll, so darf man auch nicht zu schnell vergessen, wenn das Vergessen seine soziologische Bedeutung ganz entfalten soll.

Dafs umgekehrt das Intensitätsmafs des versöhnten Verhältnisses über das des ungebrochenen hinauswächst, hat mancherlei Ursachen. Hauptsächlich wird dadurch ein Hintergrund geschaffen, von dem alle Werte und alle Selbsterhaltungen der Vereinigung sich bewufster und klarer abheben. Dazu bringt die Diskretion, mit der man jede Berührung des Vergangenen umgeht, eine neue Zartheit, ja, eine neue unausgesprochene Gemeinsamkeit in das Verhältnis. Denn allenthalben kann das gemeinsame Vermeiden eines allzuempfindlichen Punktes eine ebenso grofse Intimität und Sich-Verstehen bedeuten, wie die Ungeniertheit, die jeden Gegenstand des individuellen Innenlebens zu einem Gegenstand der positiven Gemeinsamkeit macht; und endlich: die Intensität des Wunsches, das wieder auflebende Verhältnis vor

jedem Schatten zu bewahren, entstammt nicht nur den erfahrenen Leiden des Bruches, sondern vor allem dem Bewufstsein, dafs der zweite Bruch nicht mehr geheilt werden könnte, wie es der erste konnte. Denn dies würde in unzähligen Fällen und wenigstens unter sensitiven Menschen, das ganze Verhältnis zu einer Karikatur machen. Es kann wohl auch in dem tiefstgegründeten Verhältnis zu einem tragischen Bruch und zu einer Versöhnung kommen; aber dies gehört zu den Ereignissen, die so nur einmal stattfinden dürfen und deren Wiederholung ihnen alle Würde und Ernsthaftigkeit raubt. Denn hat einmal die erste Wiederholung stattgefunden, so spricht nichts gegen eine zweite und dritte, die die ganzen Erschütterungen des Vorganges banalisieren und zu einem frivolen Spiel herabziehen würden. Vielleicht ist dieses Gefühl, dafs ein nochmaliger Bruch der definitive wäre — ein Gefühl, zu dem es vor dem ersten kaum eine Analogie gibt — für feinere Naturen das stärkste Band, durch das das versöhnte Verhältnis sich von dem nie gebrochenen unterscheidet.

Gerade wegen der tieferen Bedeutung, die das Mafs der Versöhnlichkeit nach dem Streit, nach einseitig oder gegenseitig zugefügten Leiden, für die Entwicklung der Verhältnisse zwischen den Menschen hat, nimmt ihr negatives Extrem, die Unversöhnlichkeit, an dieser Bedeutung teil. Auch sie kann, wie die Versöhnlichkeit, eine formale Stimmung der Seele sein, die freilich einer äufseren Situation zu ihrer Aktualisierung bedarf, dann aber ganz spontan und nicht nur als Folge anderweitiger, vermittelnder Emotionen eintritt. Beide Tendenzen gehören zu den polaren Grundelementen, deren Mischungen alle Verhältnisse zwischen den Menschen bestimmen. Man hört gelegentlich aussprechen: wer nicht vergessen könnte, könnte auch nicht vergeben, bezw. sich nicht vollständig versöhnen. Dies würde ersichtlich die fürchterlichste Unversöhnlichkeit bedeuten, denn es macht die Versöhnung davon abhängig, dafs jede Veranlassung zu ihrem Gegenteil aus dem Bewufstsein verschwunden ist; auch wäre sie, wie alle auf dem Vergessen beruhenden Vorgänge, in der steten Gefahr der Widerrufung. Wenn die ganze Meinung einen Sinn haben soll, so läuft er in der umgekehrten Richtung: wo die Versöhntheit als primäre Tatsache besteht, wird sie die Ursache sein, dafs der Zwist und das Leiden, das einem der andre bereitet hat, nicht mehr ins Bewufstsein aufsteigen. Entsprechend besteht nun auch die eigentliche Unversöhnlichkeit keineswegs darin, dafs das Bewufstsein nicht über die ver-

gangenen Konflikte hinwegkommt; dies ist vielmehr erst eine Folgeerscheinung. Die Unversöhnlichkeit bedeutet, daſs die Seele durch den Kampf eine Modifikation ihres Seins erlitten hat, die nicht mehr rückgängig zu machen ist, die insofern nicht einer vernarbbaren Wunde, sondern einem verlorenen Gliede vergleichbar ist. Dies ist die tragischste Unversöhnlichkeit: weder ein Groll noch ein Vorbehalt oder geheimer Trotz braucht in der Seele zurückzubleiben und eine positive Schranke zwischen die eine und die andre zu legen; es ist nur durch den durchgekämpften Konflikt etwas in ihr getötet worden, das nicht wieder zu beleben ist, auch nicht durch die eigene leidenschaftliche Bemühung darum; hier liegt ein Punkt, an dem die Ohnmacht des Willens gegenüber dem tatsächlichen Sein des Menschen grell hervortritt — im stärksten psychologischen Gegensatz zu dem vorhin berührten Typus des Verzeihens. Während dies die Unversöhnlichkeitsform sehr einheitlicher und nicht grade leicht beweglicher Naturen ist, findet sich bei innerlich stark differenzierten eine andre: das Bild und die Nachwirkung des Konfliktes und alles dessen, was man dem andern vorzuwerfen hatte, bleibt im Bewuſstsein bestehen und kann nicht verschmerzt werden. Aber um dies herum wächst nun doch die unverminderte Liebe und Anhänglichkeit, indem jene Erinnerungen und Resignationen nicht als Abzug wirken, sondern wie organische Bestandteile in das Bild des andern eingefügt sind, den wir nun sozusagen inklusive dieser Passiva in der Bilanz unsres Gesamtverhältnisses zu ihm lieben — wie wir doch einen Menschen auch mit all seinen Fehlern lieben, die wir vielleicht fortwünschen, aber nicht aus ihm fortdenken können. Die Bitternis des Kampfes, die Punkte, an denen die Persönlichkeit des andern versagt hat, die einen dauernden Verzicht oder eine immer erneute Irritation in das Verhältnis bringen — all dies ist unvergessen und eigentlich unversöhnt. Allein es ist sozusagen lokalisiert, als ein Faktor in die ganze Beziehung aufgenommen, deren zentrale Intensität darunter nicht zu leiden braucht.

Es liegt auf der Hand, daſs diese beiden Erscheinungen von Unversöhnlichkeit, die sich von den gewöhnlich so genannten ersichtlich unterscheiden, doch die ganze Skala auch dieser einschlieſsen: die eine läſst den Erfolg des Konfliktes, von dessen einzelnen Inhalten völlig gelöst, gerade in das Zentrum der Seele sinken, er gestaltet die Persönlichkeit, soweit sie sich auf die andre bezieht, in ihrer

tiefsten Schicht um. In der andern, umgekehrt, wird die psychologische Hinterlassenschaft des Streites gleichsam isoliert, bleibt ein Einzelelement, das in das Bild des andern aufgenommen werden kann, um dann von dem Gesamtverhältnis zu ihm mitumfaſst zu werden. Zwischen jenem schlimmsten und diesem leichtesten Fall von Unversöhnlichkeit liegt offenbar die ganze Mannigfaltigkeit der Maſse, mit denen die Unversöhnlichkeit den Frieden noch in den Schatten des Kampfes stellt.

Fünftes Kapitel.

Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft.

Alle Beziehungen von Menschen untereinander ruhen selbstverständlich darauf, daſs sie etwas von einander wissen. Der Kaufmann weiſs, daſs sein Kontrahent so billig wie möglich kaufen und so teuer wie möglich verkaufen will; der Lehrer weiſs, daſs er dem Schüler eine gewisse Qualität und Quantität an Lernstoff zumuten kann; innerhalb jeder Gesellschaftsschicht weiſs der Einzelne, welches ungefähre Bildungsmaſs er bei jedem andern vorauszusetzen hat — und offenbar würden ohne solches Wissen die hiermit berührten Wirkungen zwischen Mensch und Mensch überhaupt nicht stattfinden können. An allen Verhältnissen persönlich differenzierter Art entwickelt sich — wie man mit leicht ersichtlichen Vorbehalten sagen kann — Intensität und Färbung in dem Maſse, in dem jeder Teil sich dem andren durch Worte und Leben offenbart. Wieviel Irrtum und bloſses Vorurteil in all diesem Kennen stecken mag, steht dahin. Wie aber unser Erkennen der äuſseren Natur gegenüber neben seinen Täuschungen und Unzulänglichkeiten doch soweit Wahrheit erwirbt, wie für Leben und Fortschritt unserer Gattung erforderlich ist, so kennt jeder den andren, mit dem er zu tun hat, im Groſsen und Ganzen insoweit richtig, daſs Verkehr und Verhältnis möglich wird. Daſs man weiſs, mit wem man zu tun hat, ist die erste Bedingung, überhaupt mit jemandem etwas zu tun zu haben; die übliche gegenseitige Vorstellung bei irgend länger dauernder Unterhaltung oder bei der Begegnung auf dem gleichen gesellschaftlichen Boden, ist, so sehr sie als hohle Form erscheint, ein zutreffendes Symbol jenes gegenseitigen Kennens, das ein Apriori jeder Beziehung ist. Dem Bewuſstsein verbirgt sich dies vielfach, weil wir für eine auſserordentlich groſse Zahl von Be-

ziehungen nur die ganz typischen Tendenzen und Qualitäten gegenseitig vorhanden zu wissen brauchen, die in ihrer Notwendigkeit gewöhnlich erst dann bemerkt werden, wenn sie einmal fehlen. Es lohnte eine spezialistische Untersuchung, welche Art und Grad gegenseitigen Kennens für die verschiedenen Verhältnisse unter Menschen erforderlich ist; wie sich allgemeine psychologische Voraussetzungen, mit denen jeder an jeden herantritt, mit den besonderen Erfahrungen über das Individuum, das uns gegenübersteht, verflechten; wie auf manchen Gebieten das gegenseitige Kennen kein beiderseitig gleiches zu sein braucht oder sein darf; wie bestehende Verhältnisse nur durch das auf beiden Seiten oder auf einer Seite wachsende Wissen um den andren in ihrer Entwicklung bestimmt werden; endlich, umgekehrt: wie unser objektiv psychologisches Bild von dem Andern durch die realen Beziehungen der Praxis und des Gemütes beeinflufst wird. Das letztere ist durchaus nicht nur im Sinne der Fälschung gemeint. Sondern völlig legitimer Weise ist die theoretische Vorstellung von einem bestimmten Individuum eine verschiedene je nach dem Standpunkt, von dem aus sie gefafst wird und der durch die Gesamtbeziehung des Erkennenden zum Erkannten gegeben wird. Da man niemals einen andren absolut kennen kann, — was das Wissen um jeden einzelnen Gedanken und jede Stimmung bedeuten würde, — da man sich aber doch aus den Fragmenten von ihm, in denen allein er uns zugänglich ist, eine personale Einheit formt, so hängt die letztere von dem Teil seiner ab, den unser Standpunkt ihm gegenüber uns zu sehen gestattet. Diese Unterschiede aber entstehen keineswegs nur durch solche in der Quantität des Erkennens. Keine psychologische Kenntnis ist ein Abklatsch ihres Objektes, sondern jede ist, wie die der äufseren Natur, von den Formen abhängig, die der erkennende Geist mitbringt und in die er das Gegebene aufnimmt. Diese Formen sind aber, wo es sich um die Erkenntnis von Individuum zu Individuum handelt, sehr individuell differenziert, sie bringen es nicht zu der wissenschaftlichen Allgemeinheit und übersubjektiven Überzeugungskraft, die der äufseren Natur und den nur typischen Seelenvorgängen gegenüber erreichbar ist. Wenn A eine andre Vorstellung von M hat, als B sie besitzt, so braucht dies durchaus nicht Unvollkommenheit oder Täuschung zu bedeuten, sondern wie A nun einmal seinem Wesen und den gesamten Umständen nach zu M steht, ist dieses Bild von M für ihn Wahrheit, ebenso wie für B ein inhaltlich abweichendes. Es steht

durchaus nicht über diesen beiden das objektiv richtige Wissen um M, von dem sie nach dem Maſse ihrer Übereinstimmung mit ihm legitimiert würden. Das Wahrheitsideal vielmehr, dem sich freilich das Bild von M in der Vorstellung von A immer nur asymptotisch nähert, ist auch als Ideal ein andres als das des B, es enthält als integrierende, gestaltende Voraussetzung die seelische Eigenart von A und das besondere Verhältnis, in das A und M durch ihre Charaktere und ihre Schicksale zu einander geraten. Jede Beziehung zwischen Menschen läſst ein Bild des einen im andren entstehen und dieses steht ersichtlich in Wechselwirkung mit jener realen Beziehung: während sie die Voraussetzungen schafft, auf die hin die Vorstellung des einen vom andern so und so ausfällt und ihre für diesen Fall legitimierte Wahrheit besitzt, gründet sich andrerseits die reale Wechselwirkung der Individuen auf dem Bilde, das sie von einander erwerben. Hier liegt einer der tiefgründigen Zirkel des geistigen Lebens vor, in denen ein Element ein zweites, dieses aber jenes voraussetzt. Während dies in engeren Gebieten ein Trugschluſs ist, der das Ganze hinfällig macht, ist es auf allgemeineren und fundamentaleren der unvermeidliche Ausdruck der Einheit, zu der jene beiden Elemente zusammengehen, und die sich in unseren Denkformen nicht anders ausdrücken läſst, als durch den Aufbau des ersten auf dem zweiten und gleichzeitig des zweiten auf dem ersten. So entwickeln sich unsere Verhältnisse auf der Basis eines gegenseitigen Wissens von einander und dieses Wissen auf der Basis der tatsächlichen Verhältnisse, beides unlösbar ineinandergreifend und durch seine Alternierung innerhalb der soziologischen Wechselwirkung diese als einen der Punkte erweisend, an dem das Sein und das Vorstellen ihre geheimnisvolle Einheit empirisch fühlbar machen.

Unser Wissen gegenüber dem Gesamtdasein, auf dem unser Handeln sich gründet, ist durch eigentümliche Einschränkungen und Abbiegungen bezeichnet. Daſs »nur der Irrtum das Leben, das Wissen der Tod ist« kann prinzipiell natürlich nicht gelten, weil ein in fortwährenden Irrtümern befangenes Wesen fortwährend unzweckmäſsig handeln und also unrettbar zugrunde gehen würde. Dennoch ist angesichts unserer zufälligen und mangelhaften Anpassungen an unsere Lebensbedingungen kein Zweifel, daſs wir nicht nur so viel Wahrheit, sondern auch so viel Nichtwissen bewahren und so viel Irrtum erwerben, wie es für unser praktisches Tun zweckmäſsig ist; anhebend

von den grofsen, das Menschheitsleben umgestaltenden Erkenntnissen, die aber ausbleiben oder unbeachtet bleiben, wenn nicht die gesamte Kulturlage diese Wendungen möglich und nützlich macht, bis zu der »Lebenslüge« des Individuums, das so oft der Täuschung über sein Können, ja, über sein Fühlen bedarf, des Aberglaubens in Hinsicht der Götter wie der Menschen, um sich in seinem Sein und seinen Leistungsmöglichkeiten zu erhalten. In dieser psychologischen Hinsicht ist der Irrtum der Wahrheit koordiniert: die Zweckmäfsigkeit des äufseren wie des inneren Lebens sorgt dafür, dafs wir von dem einen wie von dem andren gerade das haben, was die Basis des für uns erforderlichen Verhaltens bildet — natürlich nur im Grofsen und Ganzen und mit einer weiten Latitüde für Schwankungen und mangelhafte Adaptationen.

Nun gibt es aber innerhalb des Objektkreises für Wahrheit und Täuschung einen bestimmten Ausschnitt, in dem beides einen sonst nirgends vorkommenden Charakter erwerben kann: das Innere des uns gegenüberstehenden Menschen, der uns die Wahrheit über sich mit Willen entweder offenbaren oder uns durch Lüge und Verheimlichung über sie täuschen kann. Kein andres Objekt kann uns in dieser Weise von sich aus aufklären oder sich verstecken, wie der Mensch es kann, weil kein andres sein Verhalten durch die Rücksicht auf sein Erkanntwerden modifiziert. Diese Modifikation findet natürlich nicht durchgängig statt: vielfach ist uns auch der andre Mensch prinzipiell nur wie ein Stück Natur, das unserer Erkenntnis sozusagen stillhält. Soweit dafür Äufserungen des Andren in Betracht kommen, und eben solche, die von keinem Gedanken an diese Verwertung ihrer modifiziert werden, sondern völlig unbefangene und unmittelbare Mitteilungen sind — wird ein prinzipielles Moment für die Bestimmung des Individuums durch seine Umgebung wichtig. Man hat es für ein Problem erklärt, bezw. die weitgehendsten Folgerungen daraus gezogen, dafs unser seelischer Prozefs, der rein naturhaft verläuft, doch in seinem Inhalt so gut wie immer zugleich den logischen Normen gemäfs wäre; es ist in der Tat höchst merkwürdig, dafs ein blos von Naturursachen hervorgebrachtes Geschehen so vor sich geht, als ob es von den idealen Gesetzen der Logik regiert würde; denn es ist nicht anders, als ob ein Baumzweig, mit einem Telegraphenapparat so verbunden, dafs seine Bewegungen im Winde diesen in Tätigkeit setzen, ihn damit zu Zeichen veranlafste, die für uns einen

vernünftigen Sinn ergeben. Diesem eigenartigen Problem gegenüber das als ganzes hier nicht zur Diskussion steht, ist indes das eine zu bemerken: unsere tatsächlichen, psychologischen Prozesse sind in viel geringerem Grade logisch reguliert, als es nach ihren Äufserungen scheint. Achtet man genau auf die Vorstellungen, wie sie in der Zeitreihe kontinuierlich durch unser Bewufstsein gehen, so ist ihr Flackern, ihre Zickzackbewegungen, das Durcheinanderwirbeln sachlich zusammenhangsloser Bilder und Ideen, ihre logisch garnicht zu rechtfertigenden, sozusagen nur probeweisen Verbindungen — alles dies ist äufserst weit von vernunftmäfsiger Normiertheit entfernt; nur werden wir uns dessen nicht häufig bewufst, weil unsere Interessenakzente nur auf dem »brauchbaren« Teile unsres Vorstellungslebens liegen, weil wir dessen Sprünge, seine Unvernünftigkeiten und sein Chaos, trotz der psychologischen Tatsächlichkeit alles dieses, vor dem einigermafsen Logischen oder sonst Wertvollen rasch zu übergehen oder zu überhören pflegen. So ist nun alles das, was wir einem Andern mit Worten oder etwa auf sonstige Weise mitteilen, auch das Subjektivste, Impulsivste, Vertrauteste, eine Auswahl aus jenem seelisch-wirklicnen Ganzen, dessen nach Inhalt und Reihenfolge absolut genaue Verlautbarung jeden Menschen — wenn ein paradoxer Ausdruck erlaubt ist — ins Irrenhaus bringen würde. Es sind nicht nur, in quantitativer Hinsicht, Bruchstücke unseres tatsächlichen Innenlebens, die wir selbst dem nächsten Menschen allein offenbaren; sondern diese sind auch nicht eine Auslese, die jene Tatsächlichkeit sozusagen pro rata repräsentiert, sondern eine von einem Gesichtspunkte der Vernunft, des Wertes, der Beziehung zum Hörer, der Rücksicht auf sein Verstehen aus getroffene. Was wir auch sagen mögen, das über die Interjektion und das Mitteilungsminimum hinausgeht: wir stellen damit niemals unmittelbar und getreu dar, was nun wirklich in diesem Zeitabschnitt in uns vorgeht, sondern eine teleologisch gelenkte, aussparende und wieder zusammensetzende Umformung der inneren Wirklichkeit. Mit einem Instinkt, der das Gegenteil automatisch ausschliefst, zeigen wir Niemandem den rein kausal wirklichen, vom Standpunkt der Logik, der Sachlichkeit, des Sinnes aus ganz inkohärenten und unvernünftigen Verlauf unserer Seelenvorgänge, sondern immer nur einen durch Selektion und Anordnung stilisierten Ausschnitt aus diesen; und es ist überhaupt kein andrer Verkehr und keine andre Gesellschaft denkbar, als die auf diesem teleologisch bestimmten Nichtwissen des einen um den andern beruht.

Von dieser selbstverständlichen, apriorischen, sozusagen absoluten Voraussetzung werden die relativen Unterschiede umfaſst, die wir als das aufrichtige Uns-Offenbaren und das lügenhafte Uns-Verbergen kennen.

Jede Lüge, wie sachlicher Natur auch ihr Gegenstand sei, ist ihrem inneren Wesen nach eine Irrtumserregung über das lügende Subjekt: denn sie besteht darin, daſs der Lügner die wahre Vorstellung, die er besitzt, dem Andern verbirgt. Nicht, daſs der Belogene über die Sache eine falsche Vorstellung hat, erschöpft das spezifische Wesen der Lüge — das teilt sie mit dem einfachen Irrtum; sondern daſs er über die innere Meinung der lügenden Person in Täuschung erhalten wird. Wahrhaftigkeit und Lüge nun sind für die Verhältnisse der Menschen untereinander von der weittragendsten Bedeutung. Soziologische Strukturen unterscheiden sich auf das charakteristischste durch das Maſs von Lüge, das in ihnen wirksam ist. Zunächst ist in sehr einfachen Verhältnissen die Lüge für den Bestand der Gruppe vielfach harmloser als in komplizierten. Der primitive Mensch, in einem Kreise von geringem Umfange lebend, seine Bedürfnisse durch Eigenproduktion oder unmittelbare Kooperation beschaffend, seine geistigen Interessen auf eigene Erfahrungen oder einreihige Tradition beschränkend, übersieht und kontrolliert das Material seines Daseins leichter und vollständiger, als der Mensch höherer Kulturen. Die unzähligen Irrtümer und Abergläubischkeiten im Leben des primitiven Menschen sind ihm zwar verderblich genug, aber lange nicht so, wie die entsprechenden in vorgeschrittenen Epochen wären, weil die Praxis seines Lebens in der Hauptsache auf jene wenigen Tatsachen und Verhältnisse eingestellt ist, von denen sein enger Gesichtskreis ihm eine richtige Ansicht unmittelbar zu gewinnen erlaubt. Bei reicherem und weiterem Kulturleben dagegen steht das Leben auf tausend Voraussetzungen, die der Einzelne überhaupt nicht bis zu ihrem Grunde verfolgen und verifizieren kann, sondern die er auf Treu und Glauben hinnehmen muſs. In viel weiterem Umfange, als man es sich klar zu machen pflegt, ruht unsre moderne Existenz — von der Wirtschaft, die immer mehr Kreditwirtschaft wird, bis zum Wissenschaftsbetrieb, in dem die Mehrheit der Forscher unzählige, ihnen garnicht nachprüfbare Resultate anderer verwenden muſs — auf dem Glauben an die Ehrlichkeit des andern. Wir bauen unsere wichtigsten Entschlüsse auf ein kompliziertes System von Vorstellungen,

deren Mehrzahl das Vertrauen, dafs wir nicht betrogen sind, voraussetzt. Dadurch wird die Lüge in modernen Verhältnissen zu etwas viel verheerenderem, die Grundlagen des Lebens viel mehr in Frage stellendem, als es früher der Fall war. Wenn die Lüge noch heute bei uns als eine so läfsliche Sünde erschiene, wie bei den griechischen Göttern, den jüdischen Erzvätern oder den Südseeinsulanern, wenn nicht die äufserste Strenge des Moralgebotes davon abschreckte, so wäre der Aufbau des modernen Lebens schlechthin unmöglich, das in einem viel weiteren als dem ökonomischen Sinne »Kreditwirtschaft« ist. Dieses Verhältnis der Zeiten wiederholt sich an den Distanzen andrer Dimensionen. Je ferner dritte Personen dem Zentrum unsrer Persönlichkeit stehen, desto eher können wir uns praktisch, aber auch innerlich mit ihrer Unwahrhaftigkeit abfinden: wenn die paar nächsten Menschen uns belügen, wird das Leben unerträglich. Diese Banalität mufs dennoch soziologisch hervorgehoben werden, weil sie zeigt, dafs die Mafse von Wahrhaftigkeit und Lüge, die mit dem Bestand von Verhältnissen verträglich sind, eine Skala bilden, an der die Intensitätsmafse dieser Verhältnisse abzulesen sind.

Zu jener relativen soziologischen Zulässigkeit der Lüge in primitiven Zuständen aber kommt eine positive Zweckmäfsigkeit derselben. Wo die erste Organisierung, Rangierung, Zentralisierung der Gruppe in Frage steht, wird sie durch Unterwerfung der Schwachen unter die körperlich und geistig Überlegenen stattfinden. Die Lüge, die sich durchsetzt, d. h. nicht durchschaut wird, ist zweifellos ein Mittel, geistige Überlegenheit zur Wirkung zu bringen und zur Lenkung und Unterdrückung der weniger Schlauen zu verwenden. Es ist ein geistiges Faustrecht, ebenso brutal, aber gelegentlich ebenso am Platze wie das physische, sei es als Selektion zur Züchtung der Intelligenz, sei es, um einigen Wenigen, für die nun Andre arbeiten müssen, die Mufse zur Produktion höherer Kulturgüter zu schaffen, sei es, um den Gruppenkräften einen Anführer zu geben. Je mehr diese Zwecke mit Mitteln von geringeren unerwünschten Nebenwirkungen erreicht werden, desto weniger bedarf es der Lüge und desto mehr Raum wird für das Bewufstsein ihrer ethischen Verwerflichkeit. Dieser Prozefs ist noch keineswegs abgeschlossen. Der Kleinhandel glaubt noch heute, gewisser lügenhafter Anpreisungen der Waren nicht entbehren zu können und übt sie deshalb mit gutem Gewissen. Der Grofshandel und das Detailgeschäft wirklich grofsen

Stiles hat dies Stadium überwunden und kann in der Darbietung seiner Waren mit vollkommener Aufrichtigkeit verfahren. Sobald die Betriebsart auch des kleinen und mittleren Kaufmanns die gleiche Vollkommenheit erreicht haben wird, werden die Übertreibungen und direkten Unwahrheiten in Reklame und Anempfehlung, die ihm heute im allgemeinen nicht übelgenommen werden, dieselbe ethische Verurteilung erfahren, die heute schon an den Stellen der praktischen Entbehrlichkeit jener stattfindet. Der auf Wahrhaftigkeit gebaute Verkehr wird innerhalb einer Gruppe im allgemeinen um so angemessener sein, je mehr das Wohl der Vielen statt der Wenigen ihre Norm bildet. Denn die Belogenen — also die durch die Lüge Geschädigten — werden immer gegenüber dem Lügner, der durch die Lüge seinen Vorteil findet, in der Mehrzahl sein. Deshalb ist die »Aufklärung«, die auf die Beseitigung der im sozialen Leben wirksamen Unwahrheiten zielt, durchaus demokratischen Charakters.

Der Verkehr der Menschen ruht normalerweise darauf, daſs ihren Vorstellungswelten gewisse Bestandteile gemeinsam sind, daſs objektiv-geistige Inhalte das Material bilden, das durch ihre Beziehungen zu subjektivem Leben entwickelt wird; wovon der Typus und der wesentliche Träger die für Alle gleiche Sprache ist. Sieht man aber näher zu, so besteht die hiermit gemeinte Basis keineswegs nur in dem, was der eine und der andere weiſs, beziehungsweise, was der eine als seelischen Inhalt des anderen kennt, sondern dies ist von solchem durchwebt, was nur der eine, der andere aber nicht weiſs. Und zwar werden sich an dieser Beschränkung noch positivere Bedeutsamkeiten erweisen, als jene früheren, die sich aus dem Gegensatz der unlogisch-zufälligen Wirklichkeit des Vorstellungsverlaufes zu dem ergaben, was wir davon logisch-teleologisch auswählen, um es Andern zu offenbaren. Die Dualistik des menschlichen Wesens, die jede Äuſserung desselben aus einer Mehrheit auseinanderliegender Quellen flieſsen, jedes Maſs gleichzeitig als ein groſses und als ein kleines empfinden läſst, je nachdem es mit Kleinerem oder Gröſserem zusammenbetrachtet wird — diese läſst auch die soziologischen Verhältnisse durchaus dualistisch bedingt sein: die Eintracht, Harmonie, Zusammenwirksamkeit, die als die schlechthin sozialisierenden Kräfte gelten, müssen von Distanz, Konkurrenz, Repulsion durchbrochen werden, um die wirkliche Konfiguration der Gesellschaft zu ergeben; die festen organisierenden Formen, die die Gesellschaft als solche oder

zu einer solchen zu bilden scheinen, müssen fortwährend durch individualistisch-irreguläre Kräfte gestört, debalanziert, angenagt werden, um nachgebend und widerstehend die Lebendigkeit ihrer Reaktion und Entwicklung zu gewinnen; die Verhältnisse intimen Charakters, deren formaler Träger die körperlich-seelische Nähe ist, verlieren den Reiz, ja, den Inhalt ihrer Intimität, sobald das Nahverhältnis nicht, gleichzeitig und alternierend, auch Distanz und Pausen einschliefst; endlich, worauf es hier ankommt: das Wissen umeinander, das die Beziehungen positiv bedingt, tut dies doch nicht schon für sich allein — sondern, wie sie nun einmal sind, setzen sie ebenso ein gewisses Nichtwissen, ein, freilich unermefslich wechselndes Mafs gegenseitiger Verborgenheit voraus. Die Lüge ist nur eine sehr rohe, im letzten Grunde oft widerspruchsvolle Form, in der diese Notwendigkeit zutage tritt. So oft sie ein Verhältnis zerstören mag — solange es bestand, war sie doch ein integrierendes Element seiner Beschaffenheit. Man mufs sich hüten, durch den in ethischer Hinsicht negativen Wert der Lüge über die soziologisch durchaus positive Bedeutung getäuscht zu werden, die sie in der Gestaltung gewisser konkreter Verhältnisse ausübt. Im übrigen ist die Lüge in Bezug auf die jetzt fragliche soziologische Elementartatsache: die Einschränkung der Kenntnis des einen vom andern — hier nur eines der möglichen Mittel, die positive und sozusagen aggressive Technik, deren Zweck im allgemeinen durch blofses Geheimhalten und Verbergen erreicht wird. Um diese allgemeineren und negativeren Formen handelt es sich im folgenden.

Bevor das Geheimnis als bewufst gewolltes Verbergen in Frage kommt, bedarf es der Erwähnung, in wie verschiedenen Mafsen verschiedene Verhältnisse die gegenseitige Kenntnis der Gesamtpersönlichkeiten aufserhalb ihrer Grenzen lassen. Von den Vereinigungen, die überhaupt noch eine direkte Wechselwirkung in sich schliefsen, steht hier der Zweckverband obenan — und zwar derjenige, bei dem schlechthin objektive und durch die Zugehörigkeit zum Verbande von vornherein bestimmte Leistungen der Mitglieder in Frage stehen — am entschiedensten also in der Form der reinen Geldbeiträge. Hier beruht die Wechselwirksamkeit, der Zusammenhalt, die gemeinsame Zweckverfolgung durchaus nicht darauf, dafs einer den andern psychologisch kenne. Der Einzelne ist als Mitglied der Gruppe ausschliefslich der Träger einer bestimmten Leistung, und welche individuellen Motive ihn zu dieser bestimmen oder welche Gesamtpersönlichkeit

sein Handeln überhaupt trägt, ist hier völlig gleichgültig. Der Zweckverband ist die schlechthin diskrete soziologische Formung, seine Teilnehmer sind in psychologischer Hinsicht anonym und brauchen, um die Vereinigung zu bilden, voneinander eben nur zu wissen, dafs sie sie bilden. Die steigende Objektivierung unsrer Kultur, deren Gebilde immer mehr aus unpersönlichen Energien erwachsen und immer weniger die subjektive Ganzheit des Individuums in sich aufnehmen, wie es der Gegensatz der Handwerkerarbeit und der Fabrikarbeit am einfachsten exemplifiziert — diese Objektivierung ergreift auch die soziologischen Gebilde; so dafs Vereinigungen, in die früher der ganze und individuelle Mensch eintrat und die infolgedessen ein gegenseitiges Kennen über den unmittelbaren Sachgehalt der Beziehung hinaus forderten, jetzt auf diesen, reinlich herausdifferenzierten, ausschliefslich gestellt sind.

Damit gewinnt auch jene Vor- oder Nachform des Wissens um einen Menschen: das Vertrauen zu ihm — ersichtlich eine der wichtigsten synthetischen Kräfte innerhalb der Gesellschaft — eine besondere Evolution. Vertrauen, als die Hypothese künftigen Verhaltens, die sicher genug ist, um praktisches Handeln darauf zu gründen, ist als Hypothese ein mittlerer Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen um den Menschen. Der völlig Wissende braucht nicht zu vertrauen, der völlig Nichtwissende kann vernünftigerweise nicht einmal vertrauen[1]).

[1]) Es gibt freilich noch einen andern Typus des Vertrauens, der, weil er jenseits von Wissen und Nichtwissen steht, den jetzigen Zusammenhang nur mittelbar berührt: denjenigen, den man den Glauben des Menschen an einen andern nennt und der in die Kategorie des religiösen Glaubens gehört. Wie man niemals auf Grund der »Beweise für das Dasein Gottes« an ihn geglaubt hat, diese Beweise vielmehr nur die nachträgliche Rechtfertigung oder intellektuelle Spiegelung eines ganz unmittelbaren Verhaltens des Gemütes sind — so »glaubt« man an einen Menschen, ohne dafs dieser Glaube sich durch Beweise für die Würdigkeit der Person rechtfertigte, ja, oft trotz der Beweise für das Gegenteil der Würdigkeit. Dieses Vertrauen, diese innere Vorbehaltlosigkeit einem Menschen gegenüber ist weder durch Erfahrungen noch durch Hypothesen vermittelt, sondern ein primäres Verhalten der Seele in Bezug auf den andern. In ganz reiner, von jeder empirischen Erwägung gelöster Form tritt dieser Zustand des Glaubens wahrscheinlich nur innerhalb der Religion auf, Menschen gegenüber wird er wohl immer einer Anregung oder einer Bestätigung durch das oben behandelte Wissen oder Vermuten bedürfen; während andrerseits freilich auch in jenen sozialen Formen des Vertrauens, als so exakt oder intellektuell begründet sie auftreten, ein Zusatz jenes gefühlsmäfsigen, ja, mystischen »Glaubens« des Menschen an den Menschen stecken mag. Vielleicht ist so-

Welche Mafse von Wissen und Nichtwissen sich mischen müssen, um die einzelne, auf das Vertrauen gebaute praktische Entscheidung zu ermöglichen, das unterscheidet die Zeitalter, die Interessengebiete, die Individuen. Jene Objektivierung der Kultur hat die zum Vertrauen erforderlichen Wissens- und Nichtwissensquanta entschieden differenziert. Der moderne Kaufmann, der mit dem andren ein Geschäft entriert; der Gelehrte, der mit einem andren zusammen eine Untersuchung unternimmt; der Führer einer politischen Partei, der mit dem einer andren ein Abkommen über Wahlangelegenheiten oder die Behandlung von Gesetzesvorschlägen trifft — alle diese wissen, von Ausnahmen und Unvollkommenheiten abgesehen, über ihren Partner genau das, was zu wissen für die zu knüpfende Beziehung erforderlich ist. Die Traditionen und Institutionen, die Macht der öffentlichen Meinung und die Umschriebenheit der Stellung, die den Einzelnen unentrinnbar präjudiziert, sind so fest und zuverlässig geworden, dafs man von dem andren nur gewisse Äufserlichkeiten zu wissen braucht, um das für die gemeinsame Aktion erforderliche Zutrauen zu haben. Das Fundament an persönlichen Qualitäten, von dem prinzipiell eine Modifikation des Verhaltens innerhalb der Beziehung ausgehen könnte, kommt nicht mehr in Betracht, die Motivierung und Regulierung dieses Verhaltens hat sich so versachlicht, dafs das Vertrauen nicht mehr der eigentlich personalen Kenntnis bedarf. In primitiveren, weniger differenzierten Verhältnissen wufste man von seinem Partner sehr viel mehr — in persönlicher Hinsicht — und sehr viel weniger in Bezug auf die rein sachliche Zuverläfsigkeit. Beides gehört zusammen: um angesichts des Mangels in letzterer Hinsicht das erforderliche Vertrauen zu erzeugen, bedurfte es eines viel höheren Mafses des Wissens in ersterer. Jenes rein generelle, nur das Sachliche an der Person betreffende Kennen ihrer, von dessen Grenze an ihr Persönlich-Individuelles ihr Geheimnis bleiben kann, mufs sich nun erheblich durch das Kennen dieses Persönlichen ergänzen, sobald die Zweckvereinigung eine wesentliche Bedeutung für die Gesamtexistenz der Teilnehmer besitzt. Der Kaufmann, der einem andren Getreide oder Petroleum verkauft, braucht nur zu wissen, ob dieser für den

gar das hiermit Bezeichnete eine Grundkategorie menschlichen Verhaltens, auf den metaphysischen Sinn unserer Beziehungen zurückgehend und durch die bewufsten, singulären Gründe des Vertrauens nur empirisch, zufällig, fragmentarisch verwirklicht.

Betrag gut ist; sobald er aber einen andren zum Associé nimmt, mufs er nicht nur die Vermögenslage und gewisse ganz allgemeine Qualitäten desselben kennen, sondern mufs ihn als Persönlichkeit weitgehend durchschauen, mufs seine Anständigkeit, seine Verträglichkeit, sein wagendes oder zagendes Temperament kennen; und auf solcher — gegenseitiger — Kenntnis ruht nicht nur das Eingehen des Verhältnisses, sondern seine gesamte Fortsetzung, die täglichen gemeinsamen Aktionen, die Funktionsteilung unter den Kompagnons. Das Geheimnis der Persönlichkeit ist jetzt soziologisch beschränkter, es ist ihr bei der Breite, in der das Gemeinsamkeitsinteresse von den persönlichen Beschaffenheiten getragen ist, kein so weitgehendes Fürsichsein mehr gestattet.

Jenseits der Zweckvereinigungen, aber ebenso jenseits der in der ganzen Persönlichkeit wurzelnden Verhältnisse, steht die soziologisch höchst eigentümliche Beziehung, die man in den höheren Kulturschichten jetzt als die »Bekanntschaft« schlechthin bezeichnet. Dafs man sich gegenseitig »kennt«, bedeutet in diesem Sinne durchaus nicht, dafs man sich gegenseitig kennt, d. h. einen Einblick in das eigentlich Individuelle der Persönlichkeit habe; sondern nur, dafs jeder sozusagen von der Existenz des andren Notiz genommen habe. Charakteristischer Weise wird dem Begriff der Bekanntschaft schon durch die Namennennung, die »Vorstellung«, genügt: die Kenntnis des »Dafs«, nicht des »Was« der Persönlichkeit bedingt die »Bekanntschaft«. Indem man aussagt, mit einer bestimmten Person bekannt, ja selbst gut bekannt zu sein, bezeichnet man doch sehr deutlich den Mangel eigentlich intimer Beziehungen; man kennt vom Andern unter dieser Rubrik nur das, was er nach aufsen hin ist: entweder im rein gesellschaftlich-repräsentativen Sinn, oder so, dafs man eben nur kennt, was der andre uns zeigt; der Grad des Kennens, den das »Gut-miteinander-Bekanntsein« einschliefst, bezieht sich gleichsam nicht auf das »An-Sich« des andren, nicht auf das, was in der innerlichen Schicht, sondern nur was in der, dem Andern und der Welt zugewandten wesentlich ist. Deshalb ist die Bekanntschaft in diesem gesellschaftlichen Sinne der eigentliche Sitz der »Diskretion«. Denn diese besteht keineswegs nur in dem Respekt vor dem Geheimnis des Andren, vor seinem direkten Willen, uns dies oder jenes zu verbergen; sondern schon darin, dafs man sich von der Kenntnis alles dessen am Andren fernhält, was er nicht positiv offenbart. Es handelt sich hier also prinzipiell

nicht um Bestimmtes, das man nicht wissen darf, sondern um die ganz allgemeine, der Gesamtpersönlichkeit gegenüber geübte Reserve, und um eine Spezialform des typischen Gegensatzes der Imperative: was nicht verboten ist, ist erlaubt, und: was nicht erlaubt ist, ist verboten. So scheiden sich die Verhältnisse der Menschen an der Frage des Wissens um einander: was nicht verborgen wird, darf gewuſst werden, und: was nicht offenbart wird, darf auch nicht gewuſst werden. Die letztere Entscheidung entspricht der auch sonst wirkungsvollen Empfindung, daſs um jeden Menschen eine ideelle Sphäre liegt, nach verschiedenen Richtungen und verschiedenen Personen gegenüber freilich ungleich groſs, in die man nicht eindringen kann, ohne den Persönlichkeitswert des Individuums zu zerstören. Einen solchen Bezirk legt die Ehre um den Menschen; sehr fein bezeichnet die Sprache eine Ehrenkränkung als »zu nahe Treten«, der Radius jener Sphäre sozusagen bezeichnet die Distanz, deren Überschreitung durch eine fremde Persönlichkeit die Ehre kränkt. Eine andre Sphäre der gleichen Form entspricht dem, was man als die »Bedeutung« einer Persönlichkeit bezeichnet. Dem »bedeutenden« Menschen gegenüber besteht ein innerer Zwang zum Distanzhalten, der selbst im intimen Verhältnis mit ihm nicht ohne weiteres verschwindet und der nur für denjenigen nicht vorhanden ist, der kein Organ zur Wahrnehmung der Bedeutung hat. Darum existiert jene Distanzsphäre nicht für den »Kammerdiener«, weil es für ihn keinen »Helden« gibt, was aber nicht an dem Helden, sondern an dem Kammerdiener liegt. Darum ist auch alle Zudringlichkeit mit einem auffallenden Mangel an Gefühl für die Bedeutungsunterschiede der Menschen verbunden; wer einer bedeutenden Persönlichkeit gegenüber zudringlich ist, schätzt sie nicht — wie es oberflächlich scheinen könnte, — hoch oder zu hoch, sondern umgekehrt, er offenbart damit gerade das Fehlen der eigentlichen Achtung. Wie der Maler die Bedeutsamkeit einer Gestalt in einem vielfigurigen Bilde oft dadurch nachdrücklich macht, daſs er die andren in einem erheblichen Abstand um sie herum anordnet, so ist auch das soziologische Gleichnis der Bedeutung die Distanz, die den andren auſserhalb einer bestimmten, von der Persönlichkeit mit ihrer Macht, ihrem Willen, ihrer Gröſse ausgefüllten Sphäre hält. Ein derartiger, wenn auch ganz anders wertbetonter Umkreis umgibt den Menschen, besetzt mit seinen Angelegenheiten und Beschaffenheiten, in die durch Kenntnisnahme einzudringen, eine Verletzung seiner Persönlichkeit bedeutet.

Wie das materielle Eigentum gleichsam eine Ausdehnung des Ich ist — Besitz ist eben, was dem Willen des Besitzers gehorcht, wie, in nur gradueller Unterschiedenheit, der Leib, der unser erster »Besitz« ist — und wie deshalb jeder Eingriff in den Besitzstand als eine Vergewaltigung der Persönlichkeit empfunden wird, so gibt es ein geistiges Privateigentum, dessen Vergewaltigung eine Lädierung des Ich in seinem Zentrum bewirkt. Diskretion ist nichts andres als das Rechtsgefühl in Bezug auf die Sphäre der unmitteilbaren Lebensinhalte. Natürlich ist auch sie in ihrer Lage nach verschiedenen Persönlichkeiten hin sehr verschieden ausgedehnt, wie auch die der Ehre und des Eigentums den »nahe« stehenden Personen gegenüber einen ganz andren Radius haben, als den Fremden und Gleichgültigen. Bei den vorhin behandelten, im engeren Sinne gesellschaftlichen Beziehungen, wie man sie am einfachsten als »Bekanntschaften« bezeichnet, handelt es sich zunächst um eine ganz typische Grenze, jenseits deren vielleicht gar keine gehüteten Geheimnisse liegen, über die aber der Andre konventionell-diskreterweise nicht durch Fragen oder sonstige Invasionen hindringt.

Die Frage, wo diese Grenze liegt, ist selbst nur prinzipiell keineswegs einfach zu beantworten, sondern führt in das feinste Gefüge der gesellschaftlichen Formung hinab. Es kann nämlich das Recht jenes geistigen Privateigentums ebensowenig im absoluten Sinne bejaht werden, wie das des materiellen. Wir wissen, daſs das letztere innerhalb höherer Kultur nach den drei wesentlichen Seiten: Erwerb, Sicherung, Fruktifizierung — niemals auf den bloſs eigenen Kräften des Individuums steht, sondern dazu der Zustände und Kräfte des gesellschaftlichen Milieus bedarf, und daſs deshalb seine Einschränkung — sei es durch den Erwerb betreffende Prohibitionen, sei es durch Besteuerung — von vornherein das Recht des Ganzen ist; aber dieses Recht ist noch tiefer gegründet, als auf dem Prinzip der Leistung und Gegenleistung zwischen Gesellschaft und Individuum, nämlich auf dem viel elementareren, daſs der Teil sich so viel Einschränkung seines Fürsichseins und -habens gefallen lassen muſs, wie die Erhaltung und die Zwecke des Ganzen erfordern. Und dies gilt auch für die innere Sphäre des Menschen. Denn im Interesse des Verkehrs und des sozialen Zusammenhaltes m u ſ s der Eine vom Andren gewisse Dinge wissen, und dieser Andre hat nicht das Recht, sich vom moralischen Standpunkt aus dagegen zur Wehre zu setzen und die Diskre-

tion des Ersten, d. h. den ungestört eigenen Besitz seines Seins und Bewufstseins auch da zu verlangen, wo die Diskretion die gesellschaftlichen Interessen schädigen würde. Der Geschäftsmann, der mit einem andren langsichtige Verpflichtungen kontrahiert, die Herrschaft, die einen Dienstboten engagiert, aber auch dieser letztere, bevor er sich in das Dienstverhältnis begibt; der Vorgesetzte, der einen Untergebenen avancieren läfst; die Hausfrau, die eine neue Persönlichkeit in ihren Geselligkeitskreis aufnimmt — alle diese müssen berechtigt sein, von der Vergangenheit und Gegenwart des fraglichen Andren, von seinem Temperament und seiner moralischen Beschaffenheit alles das zu erfahren oder zu kombinieren, woraufhin sich die Aktion ihm gegenüber oder ihre Ablehnung vernünftigerweise gründen läfst. Dies sind ganz grobe Fälle, in denen die Diskretionspflicht: auf die Kenntnis alles dessen, was der Andre uns nicht freiwillig zeigt, zu verzichten — vor den Erfordernissen für die Praxis zurücktreten mufs. Aber in feineren und weniger eindeutigen Formen, in fragmentarischen Ansätzen und Unausgesprochenheiten ruht der ganze Verkehr der Menschen darauf, dafs jeder vom andren etwas mehr weifs, als dieser ihm willentlich offenbart, und vielfach solches, dessen Erkanntwerden durch den andren, wenn jener es wüfste, ihm unerwünscht wäre. Während dies im individuellen Sinne als Indiskretion gelten kann, im sozialen aber erforderlich ist, als Bedingung für die bestehende Enge und Lebhaftigkeit des Verkehrs — ist die Rechtsgrenze dieses Einbruchs in das geistige Privateigentum aufserordentlich schwer zu ziehen. Im allgemeinen spricht der Mensch sich das Recht zu, alles das zu wissen, was er, ohne Anwendung äufserer illegaler Mittel, rein durch psychologische Beobachtung und Nachdenken ergründen kann. Tatsächlich aber kann die auf diese Weise geübte Indiskretion ebenso gewalttätig und moralisch unzulässig sein, wie das Horchen an verschlossenen Türen und das Hinschielen auf fremde Briefe. Für den psychologisch Feinhörigen verraten die Menschen unzählige Male ihre geheimsten Gedanken und Beschaffenheiten, nicht nur obgleich, sondern oft gerade weil sie ängstlich bemüht sind, sie zu hüten. Das gierige, spionierende Auffangen jedes unbedachten Wortes, die bohrende Reflexion: was dieser Tonfall wohl zu bedeuten habe, wozu jene Äufserungen sich kombinieren liefsen, was das Erröten bei der Nennung eines bestimmten Namens wohl verrate — alles dies überschreitet die Grenze der äufserlichen Diskretion nicht, ist durchaus die Arbeit des

eigenen Intellekts und darum ein scheinbar unbestrittenes Recht des Subjektes; und dies um so mehr, als ein derartiger Miſsbrauch der psychologischen Überlegenheit oft völlig unwillkürlich eintritt — wir können unserer Interpretation des Andren, der Konstruktion seiner Innerlichkeit, oft garnicht Einhalt tun. So sehr der anständige Mensch sich jenes Nachgrübeln über die Verborgenheit eines Andren, jene Ausnutzung seiner Unvorsichtigkeiten und Hülflosigkeiten verbieten wird, so vollzieht sich ein Erkenntnisprozeſs dieses Gebietes oft so automatisch, sein Resultat steht oft so plötzlich und unübersehbar vor uns, daſs der gute Wille garnichts dagegen tun kann. Wo das zweifellos Unerlaubte so doch unvermeidlich sein kann, ist die Abgrenzung zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem um so undeutlicher. Wie weit die Diskretion sich auch der geistigen Antastung »alles dessen, was sein ist« zu enthalten hat, wie weit die Interessen des Verkehrs, das Aufeinander-Angewiesensein der Glieder derselben Gruppe diese Diskretionspflicht einschränken — das ist eine Frage, zu deren Beantwortung weder der sittliche Takt noch der Überblick über die objektiven Verhältnisse und ihre Forderungen allein genügt, da vielmehr beides durchaus zusammenwirken muſs. Die Feinheit und Komplikation dieser Frage weist sie in viel höherem Grade auf die individuelle durch keine generelle Norm zu präjudizierende Entscheidung, als es einer solchen für die Frage nach dem Privateigentum im materiellen Sinne bedarf.

Dieser Vorform oder dieser Ergänzung des Geheimnisses gegenüber, in der nicht das Verhalten des Geheimhaltenden, sondern das eines Andern in Frage steht, in der bei der Mischung gegenseitigen Kennens oder Nichtkennens der Akzent mehr auf dem Maſs des ersteren als des letzteren liegt — ihr gegenüber kommen wir zu einer ganz neuen Wendung: in denjenigen Verhältnissen nämlich, die nicht wie die bisherigen um fest umschriebene und, wenn auch nur durch die Tatsache ihrer bloſsen »Oberflächlichkeit«, sachlich festzulegende Interessen zentrieren, sondern die sich, mindestens ihrer Idee nach, auf der ganzen Breite der Persönlichkeiten aufbauen. Die hauptsächlichen Typen sind hier Freundschaft und Ehe. Soweit das Freundschaftsideal von der Antike her aufgenommen und eigentümlicherweise gerade im romantischen Sinne fortgebildet worden ist, geht es auf eine absolute seelische Vertrautheit, das Seitenstück dazu, daſs den Freunden auch der materielle Besitz gemeinsam sein soll. Dieses

Eintreten des ganzen, ungeteilten Ich in das Verhältnis mag in der Freundschaft deshalb plausibler sein als in der Liebe, weil ihr die einseitige Zuspitzung auf ein Element fehlt, die die Liebe durch ihre Sinnlichkeit erfährt. Freilich findet dadurch, dafs in dem Gesamtumfang möglicher Verbindungsgründe einer gleichsam die Tête nimmt, eine gewisse Organisierung derselben statt, wie sie einer Gruppe durch die Führerschaft zuteil wird. Ein sehr starkes Beziehungsmoment bricht oft die Bahn, auf der ihm die andern, ohne dieses latent gebliebenen, folgen; und unleugbar öffnet bei den meisten Menschen die geschlechtliche Liebe die Tore der Gesamtpersönlichkeit am weitesten, ja, bei nicht wenigen ist die Liebe die einzige Form, in der sie ihr ganzes Ich geben können, wie dem Künstler die Form seiner jeweiligen Kunst die einzige Möglichkeit bietet, sein ganzes Inneres darzubieten. Besonders häufig dürfte dies bei Frauen beobachtet werden, — freilich soll auch die ganz anders gemeinte »christliche Liebe« das Entsprechende leisten — dafs sie nicht nur, weil sie lieben, ihr sonstiges Sein und Haben rückhaltslos hingeben, sondern dafs dieses gleichsam in der Liebe chemisch gelöst wird und nur und ganz in deren Färbung, Gestalt, Temperatur auf den andern überfliefst. Andrerseits aber, wo das Liebesgefühl nicht expansiv genug, die übrigen Seeleninhalte nicht bildsam genug sind, kann, wie ich andeutete, das Überwiegen der erotischen Verbindungslinie die übrigen, sowohl praktisch-sittlichen wie geistigen Berührungen, das Sich-Öffnen der jenseits des Erotischen liegenden Reservoire der Persönlichkeit unterdrücken. Die Freundschaft, der diese Heftigkeit, aber auch diese häufige Ungleichmäfsigkeit der Hingabe fehlt, mag eher den ganzen Menschen mit dem ganzen Menschen verbinden, mag eher die Verschlossenheiten der Seele, zwar nicht so stürmisch, aber in breiterem Umfang und längerem Nacheinander lösen. Solche völlige Vertrautheit dürfte indes mit der wachsenden Differenzierung der Menschen immer schwieriger werden. Vielleicht hat der moderne Mensch zuviel zu verbergen, um eine Freundschaft im antiken Sinne zu haben, vielleicht sind die Persönlichkeiten auch, aufser in sehr jungen Jahren, zu eigenartig individualisiert, um die volle Gegenseitigkeit des Verständnisses, des blofsen Aufnehmens, zu dem ja immer so viel ganz auf den andern eingestellte Divination und produktive Phantasie gehört, zu ermöglichen. Es scheint, dafs deshalb die moderne Gefühlsweise sich mehr zu differenzierten Freundschaften neigte, d. h. zu

solchen, die ihr Gebiet nur an je einer Seite der Persönlichkeiten haben und in die die übrigen nicht hineinspielen. Damit kommt ein ganz besonderer Typus der Freundschaft auf, der für unser Problem: das Mafs des Eindringens oder der Reserve innerhalb des Freundschaftsverhältnisses — von gröfster Bedeutung ist. Diese differenzierten Freundschaften, die uns mit einem Menschen von der Seite des Gemütes, mit einem andern von der der geistigen Gemeinsamkeit her, mit einem Dritten um religiöser Impulse willen, mit einem vierten durch gemeinsame Erlebnisse verbinden — diese stellen in Hinsicht der Diskretionsfrage, des Sich-Offenbarens und Sich-Verschweigens eine völlig eigenartige Synthese dar; sie fordern, dafs die Freunde gegenseitig nicht in die Interessen- und Gefühlsgebiete hineinsehen, die nun einmal nicht in die Beziehung eingeschlossen sind und deren Berührung die Grenze des gegenseitigen Sich-Verstehens schmerzlich fühlbar machen würde. Aber die so begrenzte und mit Diskretionen umgebene Beziehung kann dennoch aus dem Zentrum der ganzen Persönlichkeit kommen, von ihren letzten Wurzelsäften getränkt sein, so sehr sie sich nur in einen Abschnitt ihrer Peripherie ergiefst; sie führt, ihrer Idee nach, in dieselbe Gemütstiefe und zu derselben Opferwilligkeit, wie undifferenziertere Epochen und Personen sie nur mit einer Gemeinsamkeit der gesamten Lebensperipherie verbinden, für die Reserven und Diskretion kein Problem sind.

Viel diffiziler liegt die Abmessung des Sich-Offenbarens und Sich-Zurückhaltens, mit ihren Komplementen, dem Eindringen und der Diskretion, in der Ehe. Hier gehört sie zu dem ganz allgemeinen, für die Soziologie des intimen Verhältnisses höchst wichtigen Problemgebiete: ob das Maximum von Gemeinsamkeitswerten dadurch erreicht werde, dafs die Persönlichkeiten ihr Fürsichsein gänzlich aneinander aufgeben oder gerade umgekehrt durch ein Zurückbehalten — ob sie sich nicht etwa qualitativ m e h r gehören, wenn sie sich quantitativ w e n i g e r gehören. Diese Frage des Mafses kann natürlich nur zugleich mit der andern beantwortet werden: wie denn innerhalb der Gesamtmitteilbarkeiten des Menschen die Grenze zu ziehen ist, an der eventuell die Zurückhaltung und der Respekt des andern begönne. Der Vorzug der modernen Ehe — der beide Fragen freilich nur von Fall zu Fall beantwortbar macht — ist, dafs diese Grenze nicht von vornherein festgelegt ist, wie es in andern und früheren Kulturen der Fall ist. In den letzteren namentlich ist die Ehe prinzipiell überhaupt

kein erotisches, sondern nur ein ökonomisch-soziales Institut, die Befriedigung der Liebeswünsche ist nur akzidentell damit verbunden, sie wird, natürlich mit Ausnahmen, nicht aus der individuellen Attraktion, sondern aus Gründen der Familienverbindung, der Arbeitsverhältnisse, der Nachkommenschaft geschlossen. Zu äuſserst klarer Differenzierung haben es in dieser Hinsicht die Griechen gebracht, laut Demosthenes: »Wir haben Hetären für das Vergnügen, Konkubinen für die täglichen Bedürfnisse, Gattinnen aber, um uns rechtmäſsige Kinder zu geben und für das Innere des Hauses zu sorgen.« Offenbar wird bei einem so mechanischen, das seelische Zentrum auſser Funktion setzenden Verhältnis — wie es übrigens, unter gewissen Modifikationen, die Geschichte und die Beobachtung der Ehe auf Schritt und Tritt zeigt — einerseits weder Bedürfnis noch Möglichkeit intimen gegenseitigen Sich-Erschlieſsens vorliegen, andrerseits werden aber auch manche Reserven des Zartgefühles und der Keuschheit hinwegfallen, die, trotz ihrer scheinbaren Negativität, doch gerade die Blüte eines ganz verinnerlichten, ganz persönlichen Nahverhältnisses sind. — Dieselbe Tendenz, von den Gemeinsamkeiten der Ehe bestimmte Lebensinhalte a priori und durch überindividuelle Satzung auszuschlieſsen, liegt in der Mehrfachheit der Eheformen innerhalb eines Volkskreises, zwischen denen die Eheschlieſsenden eine vorhergängige Wahl zu treffen haben, und die die ökonomischen, religiösen, familienrechtlichen Interessen in mannigfaltigen Weisen für die Ehe differenzieren: so bei vielen Naturvölkern, bei den Indern, bei den Römern. Nun wird niemand verkennen, daſs auch innerhalb des modernen Lebens die Ehe wahrscheinlich überwiegend aus konventionellen oder materiellen Motiven eingegangen wird. Allein, gleichviel wie oft verwirklicht, die soziologische Idee der modernen Ehe ist die Gemeinsamkeit aller Lebensinhalte, insoweit sie unmittelbar und durch ihre Wirkungen den Wert und das Schicksal der Persönlichkeit bestimmen. Und das Präjudiz dieser idealen Forderung ist durchaus nicht wirkungslos; es hat oft genug Raum und Anregung gegeben, eine ursprünglich sehr unvollkommene Gemeinsamkeit zu einer immer umfassenderen zu entwickeln. Aber während gerade die Unbeendbarkeit dieses Prozesses das Glück und die innere Lebendigkeit des Verhältnisses trägt, pflegt seine Umkehrung schwere Enttäuschungen zu bringen: wenn nämlich die absolute Einheit von vornherein antizipiert wird, Verlangen wie Darbieten keinerlei Zurück-

haltung kennt, selbst diejenige nicht, die für alle feineren und tieferen Naturen auch dann noch immer in den dunklen Gründen der Seele bleibt, wenn sie sich ganz vor dem andern auszuschütten meint.

In der Ehe wie in eheartigen freien Verhältnissen liegt die Verführung sehr nahe, in der ersten Zeit völlig ineinander aufzugehen, die letzten Reserven der Seele denen der Körperlichkeit nachzuschicken, sich völlig vorbehaltlos aneinander zu verlieren. Dies aber wird meistens die Zukunft des Verhältnisses erheblich bedrohen. Ohne Gefahr können nur diejenigen Menschen sich ganz geben, die sich überhaupt nicht ganz geben können, weil der Reichtum ihrer Seele in fortwährenden Weiterentwicklungen beruht, die jeder Hingabe sogleich neue Schätze nachwachsen lassen; die eine Unerschöpflichkeit latenter seelischer Besitztümer haben, und diese deshalb so wenig mit einem Male offenbaren und wegschenken können, wie mit den fortgegebenen Jahresfrüchten eines Baumes die des nächsten Jahres vergeben sind. Anders aber bei denen, die mit den Aufschwüngen des Gefühles, der Unbedingtheit einer Hingabe, der Offenbarung ihres Seelenlebens sozusagen vom Kapital nehmen, bei denen es an jener garnicht zu offenbarenden und von dem Ich garnicht ablösbaren Quellkraft immer neuen seelischen Erwerbes fehlt. Da liegt denn die Chance nahe, dafs man sich eines Tages mit leeren Händen gegenübersteht, dafs die dionysische Schenkseligkeit eine Verarmung zurückläfst, die noch rückwirkend — ungerecht, aber darum nicht weniger bitter — sogar die genossenen Hingaben und ihr Glück Lügen straft. Wir sind nun einmal so eingerichtet, dafs wir nicht nur, wie oben bemerkt, einer bestimmten Proportion von Wahrheit und Irrtum als Basis unsres Lebens bedürfen, sondern auch einer solchen von Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bilde unsrer Lebenselemente. Was wir bis auf den letzten Grund deutlich durchschauen, zeigt uns eben damit die Grenze seines Reizes, und verbietet der Phantasie, ihre Möglichkeiten darein zu weben, für deren Verlust keine Wirklichkeit uns entschädigen kann, weil jenes eben Selbsttätigkeit ist, die durch kein Empfangen und Geniefsen auf die Dauer ersetzt werden kann. Der Andre soll uns nicht nur eine hinzunehmende Gabe schenken, sondern auch die Möglichkeit, ihn zu beschenken, mit Hoffnungen und Idealisierungen, mit verborgenen Schönheiten und ihm selbst unbewufsten Reizen. Der Ort aber, an dem wir all dies von uns, aber für ihn Hervorgebrachte, deponieren, ist der undeutliche Horizont

seiner Persönlichkeit, das Zwischenreich, in dem der Glaube das Wissen ablöst. Es ist durchaus zu betonen, daſs es sich dabei keineswegs nur um Illusionen und optimistischen oder verliebten Selbstbetrug handelt, sondern einfach darum, daſs uns ein Teil auch der nächsten Menschen, damit ihr Reiz für uns auf der Höhe bleibe, in der Form der Undeutlichkeit oder Unanschaulichkeit geboten sein muſs; damit ersetzt die Mehrzahl der Menschen den Attraktionswert, den jene Minderzahl durch die Unerschöpflichkeit ihres inneren Lebens und Wachsens besitzt. Die bloſse Tatsache des absoluten Kennens, des psychologischen Ausgeschöpfthabens ernüchtert uns auch ohne vorhergehenden Rausch, lähmt die Lebendigkeit der Beziehungen und läſst ihre Fortsetzung als etwas eigentlich Zweckloses erscheinen. Dies ist die Gefahr der restlosen und in einem mehr als äuſseren Sinne schamlosen Hingabe, zu der die unbeschränkten Möglichkeiten intimer Beziehungen verführen, ja, die leicht als eine Art Pflicht empfunden werden — namentlich da, wo keine absolute Sicherheit des eigenen Gefühles besteht, und die Besorgnis, dem Andern nicht genug zu geben, dazu verleitet, ihm zuviel zu geben. An diesem Mangel gegenseitiger Diskretion, im Sinne des Nehmens wie des Gebens, gehen sicher viele Ehen zugrunde, d. h., verfallen in eine reizlos-banale Gewöhnung, in eine Selbstverständlichkeit, die keinen Raum für Überraschungen mehr hat. Die fruchtbare Tiefe der Beziehungen, die hinter jedem geoffenbarten Letzten noch ein Allerletztes ahnt und ehrt, die auch das sicher Besessene täglich von neuem zu erobern reizt, ist nur der Lohn jener Zartheit und Selbstbeherrschung, die auch in dem engsten, den ganzen Menschen umfassenden Verhältnis noch das innere Privateigentum respektiert, die das Recht auf Frage durch das Recht auf Geheimnis begrenzen läſst.

Alle diese Kombinationen werden soziologisch dadurch bezeichnet, daſs das Geheimnis des Einen vom Andern gewissermaſsen anerkannt, daſs das absichtlich oder unabsichtlich Verborgene absichtlich oder unabsichtlich respektiert wird. Die Absicht des Verbergens nimmt aber eine ganz andre Intensität an, sobald ihr die Absicht der Entschleierung gegenübersteht. Dann entsteht jenes tendenziöse Verstecken und Maskieren, jene sozusagen aggressive Defensive gegen den Dritten, die man erst eigentlich als Geheimnis bezeichnet. Das Geheimnis in diesem Sinne, das durch negative oder positive Mittel getragene Verbergen von Wirklichkeiten, ist eine der gröſsten Errungenschaften der

Menschheit; gegenüber dem kindischen Zustand, in dem jede Vorstellung sofort ausgesprochen wird, jedes Unternehmen allen Blicken zugänglich ist, wird durch das Geheimnis eine ungeheure Erweiterung des Lebens erreicht, weil vielerlei Inhalte desselben bei völliger Publizität überhaupt nicht auftauchen können. Das Geheimnis bietet sozusagen die Möglichkeit einer zweiten Welt neben der offenbaren, und diese wird von jener auf das stärkste beeinflufst. Es charakterisiert jedes Verhältnis zwischen zwei Menschen oder zwischen zwei Gruppen, ob und wieviel Geheimnis in ihm ist; denn auch wo der Andre das Vorliegen eines solchen nicht bemerkt, wird damit doch jedenfalls das Verhalten des Verbergenden, und also das ganze Verhältnis modifiziert[1]). Die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft ist in vielen Teilen dadurch bezeichnet, dafs früher Offenbares in den Schutz des Geheimnisses tritt, und dafs umgekehrt früher Geheimes dieses Schutzes entbehren kann und sich offenbart — vergleichbar jener anderen Evolution des Geistes: dafs zuerst bewufst Ausgeführtes zu unbewufst-mechanischer Übung herabsinkt, und andrerseits früher Unbewufst-Instinktives in die Helle des Bewufstseins aufsteigt. Wie sich dies auf die verschiedenen Formungen des privaten wie des öffentlichen Lebens verteilt; wie jene Evolution zu immer zweckmäfsigeren Zuständen führt, indem zuerst das Geheimnis oft, ungeschickt und undifferenziert, viel zu weit ausgedehnt wird, andrerseits für Vieles der Nutzen der Verborgenheit erst spät erkannt wird; wie das Quantum des Geheimnisses in seinen Folgen durch die Wichtigkeit oder Indifferenz seines Inhaltes modifiziert wird — all dies läfst schon als blofse Frage die Bedeutung des Geheimnisses für die Struktur der menschlichen Wechselwirksamkeiten hervorleuchten. Darüber darf die vielfache ethische Negativität des Geheimnisses nicht täuschen; denn das Geheimnis ist eine allgemeine soziologische Form, die völlig neutral über den Wertbedeutungen ihrer Inhalte steht. Sie nimmt einerseits die höchsten Werte in sich auf: so die feine Scham der vor-

[1]) Dies Verbergen hat in manchen Fällen eine soziologische Folge von eigentümlicher ethischer Paradoxität. So zerstörend nämlich es oft für ein Verhältnis zwischen zweien ist, wenn der eine eine Schuld gegen den andern begangen hat, die beiden im Bewufstsein ist, so nützlich kann eben dasselbe für das Verhältnis sein, wenn der Schuldige allein darum weifs; denn dadurch wird er zu Rücksicht, Zartheiten, geheimem Wieder-gutmachenwollen bewegt, zu Nachgiebigkeiten und Selbstlosigkeiten, die ihm bei völlig gutem Gewissen ganz fernlägen.

nehmen Seele, die gerade ihr Bestes verbirgt, um es sich nicht durch Lob und Lohn bezahlen zu lassen; denn hiernach besitzt man gleichsam das Entgelt, aber nicht den eigentlichen Wert selbst mehr. Andrerseits steht zwar nicht das Geheimnis mit dem Bösen, aber das Böse mit dem Geheimnis in einem unmittelbaren Zusammenhang. Denn aus naheliegenden Gründen verbirgt sich das Unsittliche — selbst da, wo sein Inhalt keine soziale Ahndung findet, wie manche sexuelle Verfehlungen. Die innerlich isolierende Wirkung der Unsittlichkeit als solcher, noch abgesehen von aller primären sozialen Repulsion, ist, neben den vielen vorgeblichen Verflechtungen der ethischen und der sozialen Reihe, eine wirkliche und wichtige; das Geheimnis ist — unter andrem — auch der soziologische Ausdruck der sittlichen Schlechtigkeit, obgleich die klassische Sentenz: Niemand sei so schlecht, dafs er auch noch schlecht scheinen wolle — den Tatsachen widerstreitet. Denn Trotz und Zynismus lassen es oft genug zur Verhüllung der Schlechtigkeit nicht kommen, ja, sie können dieselbe zu einer Steigerung der Persönlichkeit andern gegenüber ausnützen, bis zu dem Grade, dafs gelegentlich mit garnicht vorhandenen Immoralitäten renommiert wird.

Die Verwendung des Geheimnisses als einer soziologischen Technik, als einer Form des Handelns, ohne die angesichts unsres sozialen Umgebenseins gewisse Zwecke überhaupt nicht erreichbar sind — ist ohne weiteres einzusehen. Nicht ganz so offenbar sind die Reize und Werte, die es über diese Bedeutung als Mittel hinaus besitzt, die eigentümliche Attraktion des formal geheimnisvollen Verhaltens, abgesehen von seinem jeweiligen Inhalte. Zunächst gibt der stark betonte Ausschlufs aller Draufsenstehenden ein entsprechend stark betontes Eigentumsgefühl. Für viele Naturen gewinnt eben der Besitz seine rechte Bedeutung nicht schon durch das positive Haben, sondern bedarf des Bewufstseins, dafs andre ihn entbehren müssen. Es ist ersichtlich die Reizbarkeit unsres Empfindens durch den Unterschied, die dies begründet. Aufserdem, da das Ausgeschlossensein der Andern von einem Besitz insbesondere bei grofsem Werte desselben eintreten wird, liegt psychologisch die Umkehrung nahe, dafs das Vielen Versagte etwas besonders Wertvolles sein müsse. Und so gewinnt das innere Eigentum verschiedenster Art einen charakteristischen Wertakzent durch die Form des Geheimnisses, in der die inhaltliche Bedeutung der verschwiegenen Tatsache oft genug ganz davor zurücktritt, dafs

andre eben nichts von ihr wissen. Unter Kindern gründet sich oft ein Stolz und Sich-Berühmen darauf, daſs das eine zum andern sagen kann: »Ich weiſs doch was, was du nicht weiſst« — und zwar so weitgehend, daſs dies als formales Mittel der Prahlerei und Deklassierung des Andern geäuſsert wird, auch wo es ganz erlogen ist und gar kein Geheimnis besessen wird. Von den kleinsten bis in die gröſsten Verhältnisse hinein zeigt sich diese Eifersucht auf das Wissen um eine Andern verborgene Tatsache. Die englischen Parlamentsverhandlungen waren lange geheim, und noch unter Georg III. wurden Mitteilungen über sie durch die Presse strafrechtlich verfolgt, und zwar ausdrücklich als Verletzung der parlamentarischen Privilegien. Das Geheimnis gibt der Persönlichkeit eine Ausnahmestellung, es wirkt als ein rein sozial bestimmter Reiz, prinzipiell unabhängig von dem Inhalt, den es hütet, aber natürlich in dem Maſse steigend, in dem das ausschlieſsend besessene Geheimnis bedeutsam und umfassend ist. Und dazu wirkt eine Umkehrung, analog der soeben erwähnten. Jede höhere Persönlichkeit und alle höheren Leistungen haben für den Durchschnitt der Menschen etwas Geheimnisvolles. Gewiſs quillt alles menschliche Sein und Tun aus unenträtselten Kräften. Allein innerhalb qualitativer und wertmäſsiger Niveaugleichheit macht dies noch nicht den Einen zum Problem für den Andern, insbesondere weil auf diese Gleichheit hin ein gewisses unmittelbares, nicht vom Intellekt getragenes Verstehen stattfindet. Wesentliche Ungleichheit aber läſst es zu solchem nicht kommen, und in der Form des singulären Unterschiedes wird sogleich die generelle Rätselhaftigkeit wirksam — ungefähr wie man, immer in derselben Landschaft lebend, garnicht auf das Problem unsrer Beeinfluſstheit durch das landschaftliche Milieu kommen mag, das sich aber aufdrängt, sobald wir die Umgebung wechseln, und der Unterschied des Lebensgefühles uns auf jenes verursachende Moment des letzteren überhaupt aufmerksam macht. Aus diesem Geheimnis, das alles Tiefere und Bedeutende beschattet, wächst die typische Irrung: alles Geheimnisvolle ist etwas Wesentliches und Bedeutsames. Der natürliche Idealisierungstrieb und die natürliche Furchtsamkeit des Menschen wirken dem Unbekannten gegenüber zu dem gleichen Ziele, es durch die Phantasie zu steigern und ihm eine Aufmerksamkeitsbetonung zuzuwenden, die die offenbarte Wirklichkeit meistens nicht gewonnen hätte.

Mit diesen Attraktionen des Geheimnisses vereinigen sich nun eigentümlicherweise die seines logischen Gegensatzes: des Verrates — die ersichtlich nicht weniger soziologischer Natur sind. Das Geheimnis enthält eine Spannung, die im Augenblick der Offenbarung ihre Lösung findet. Dieser bildet die Peripetie in der Entwicklung des Geheimnisses, in ihm sammeln und gipfeln sich noch einmal dessen ganze Reize — wie der Moment des Verschwendens den Wert des Objektes in äufserster Zuspitzung geniefsen läfst: das mit dem Geldbesitz gegebene Machtgefühl konzentriert sich für die Seele des Verschwenders am vollständigsten und lustvollsten in dem Augenblick, wo er diese Macht aus Händen gibt. Auch das Geheimnis ist getragen von dem Bewufstsein, es verraten zu können, und damit die Macht zu Schicksalswendungen und Überraschungen, zu Freuden und Zerstörungen, wenn auch vielleicht nur zur Selbstzerstörung, in der Hand zu haben. Darum umspielt Möglichkeit und Versuchung des Verrates das Geheimnis, und mit der äufseren Gefahr des Entdecktwerdens verschlingt sich diese innere des Sich-Entdeckens, die der Anziehungskraft des Abgrunds gleicht. Das Geheimnis legt eine Schranke zwischen die Menschen, zugleich aber den verführerischen Anreiz, sie durch Ausplaudern oder Beichte zu durchbrechen — der das psychische Leben des Geheimnisses wie ein Oberton begleitet. Darum findet die soziologische Bedeutung des Geheimnisses ihr praktisches Mafs, den Modus ihrer Verwirklichung, erst an der Fähigkeit oder Neigung der Subjekte, es auch bei sich zu behalten, bzw. an ihrem Widerstand oder Schwäche gegenüber der Versuchung zum Verrate. Aus dem Gegenspiel dieser beiden Interessen, am Verbergen und am Enthüllen, quellen Färbungen und Schicksale der menschlichen Wechselbeziehungen durch deren gesamten Bezirk hin. Wenn nach unsren früheren Ausmachungen jede Beziehung zwischen Menschen eine ihrer Charakterisierungen daran hat, wieviel Geheimnis in ihr oder um sie ist, so bestimmt sich ihre Weiterentwicklung in dieser Hinsicht nach dem Mischungsmafs der festhaltenden und der nachlassenden Energien — jene getragen durch das praktische Interesse und die formalen Reize des Geheimnisses als solchen, diese durch die Unfähigkeit, die Anspannung des Geheimhaltens länger zu leisten, und durch die Superiorität, die, im Geheimnis sozusagen in latenter Form liegend, sich erst im Augenblick der Enthüllung für das Gefühl voll aktualisiert; andrerseits aber auch oft durch die Lust der

Beichte, die jenes Machtgefühl in negativer und perverser Form, als Selbsterniedrigung und Zerknirschung enthalten kann.

Alle diese Momente, die die soziologische Rolle des Geheimnisses bestimmen, sind individueller Natur; aber das Maſs, in dem die Anlagen und die Komplikationen der Persönlichkeiten Geheimnisse bilden, hängt zugleich von der sozialen Struktur ab, auf der ihr Leben steht. Hierbei ist nun das Entscheidende, daſs das Geheimnis ein Individualisierungsmoment ersten Ranges ist, und zwar in der typischen Doppelrolle: daſs soziale Verhältnisse von starker personaler Differenziertheit dasselbe in hohem Maſse gestatten und fordern, und daſs umgekehrt das Geheimnis solche Differenziertheit trägt und steigert. In einem kleinen und enggeschlossenen Kreise wird Ausbildung und Bewahrung von Geheimnissen schon technisch erschwert sein, weil ein jeder den Verhältnissen eines jeden zu nahe steht und weil die Häufigkeit und Intimität der Berührungen zu viel Verführungen zur Enthüllung mit sich bringen. Aber es bedarf hier auch des Geheimnisses nicht in erheblichem Maſse, weil diese soziale Bildung ihre Elemente zu nivellieren pflegt und jene Besonderheiten des Seins, Tuns und Habens ihr widerstreben, deren Konservierung die Form des Geheimnisses verlangt. Daſs bei erheblicher Erweiterung des Kreises alles dies in sein Gegenteil übergeht, liegt auf der Hand. Hier wie sonst offenbaren die Verhältnisse der Geldwirtschaft am deutlichsten die spezifischen Züge des g r o ſ s e n Kreises. Seit der ökonomische Wertverkehr sich durchgehends mittels Geldes vollzieht, ist in ihm eine sonst unerreichbare Heimlichkeit möglich geworden. Drei Eigenschaften der Geldform der Werte werden hierfür wichtig: seine Komprimierbarkeit, die es gestattet, jemanden mit einem Check, den man unbemerkt in seine Hand gleiten läſst, zum reichen Manne zu machen; seine Abstraktheit und Qualitätslosigkeit, vermöge deren Transaktionen, Erwerb und Besitzwechsel in einer Weise versteckt und unkenntlich gemacht werden können, wie sie unmöglich ist, solange Werte nur als extensive, unzweideutig greifbare Objekte besessen werden können; endlich seine Fernwirkung, mittels deren man es in den entferntesten und in fortwährend wechselnden Werten investieren und es dadurch dem Auge der nächsten Umgebung ganz entziehen kann. Diese Dissimulierungsmöglichkeiten, die sich in dem Maſs der Vergröſserung geldwirtschaftlicher Verhältnisse ergeben und ihre Gefahren besonders bei dem Wirtschaften mit fremdem Gelde entfalten müssen, haben

als Schutzmafsregel die Öffentlichkeit für die Finanzgebahrungen der Aktiengesellschaften und der Staaten hervorgerufen. Dies deutet auf eine nähere Bestimmung der oben berührten Evolutionsformel: dafs durch die Form des Geheimnisses hindurch ein dauerndes Zu- und Abfliefsen von Inhalten geschieht, indem ursprünglich Offenbares geheim wird, ursprünglich Verborgenes seine Verhüllung abwirft — so dafs man auf die paradoxe Idee kommen könnte, das menschliche Zusammensein bedürfe unter übrigens gleichen Umständen eines bestimmten Mafses von Geheimnis, das nur seine Gegenstände wechsle: indem es den einen verlasse, ergreife es den andren, und erhalte unter diesem Tausch ein nicht geändertes Quantum. Für dieses allgemeine Schema ist eine etwas genauere Erfüllung auffindbar. Es scheint, als ob mit wachsender kultureller Zweckmäfsigkeit die Angelegenheiten der Allgemeinheit immer öffentlicher, die der Individuen immer sekreter würden. In unentwickelteren Zuständen können sich, wie schon bemerkt, die Verhältnisse der Einzelpersonen nicht in dem Mafse vor dem gegenseitigen Hineinsehen und Sichhineinmischen schützen, wie innerhalb des modernen Lebensstiles, insbesondere des grofsstädtischen, der ein ganz neues Mafs von Reserve und Diskretion erzeugt hat. Dagegen pflegen die Träger der öffentlichen Interessen sich in Staatswesen früherer Zeit in eine mystische Autorität zu hüllen, während ihnen in reiferen und gröfseren Verhältnissen durch die Ausdehnung ihres Herrschaftsbezirkes, durch die Objektivität ihrer Technik, durch die Distanz von jeder Einzelperson eine Sicherheit und Würde zuwächst, die sie die Öffentlichkeit ihres Gebahrens vertragen läfst. Jene Heimlichkeit der öffentlichen Angelegenheiten aber zeigte ihren inneren Widerspruch darin, dafs sie sogleich die Gegenbewegungen des Verrates auf der einen, der Spionage auf der andren Seite erzeugte. Noch im 17. und 18. Jahrhundert verschwiegen die Regierungen aufs ängstlichste die Beträge der Staatsschulden, die Steuerverhältnisse, die Kopfzahl des Militärs — infolge wovon die Gesandten vielfach nichts besseres zu tun hatten, als zu kundschaften, Briefe zu unterschlagen, Personen, die irgend etwas »wufsten«, bis zu dem Dienstpersonal herunter, zum Ausplaudern zu bringen[1]).

[1]) Diese Gegenbewegung findet auch in umgekehrter Richtung statt. Über die englische Hofgeschichte ist bemerkt worden, dafs die eigentliche Hofkabale, die geheimen Einflüsterungen, die Intriguenorganisationen noch nicht beim Despotismus einsetzen, sondern erst, wenn der König konstitu-

Im 19. Jahrhundert aber erobert sich die Publizität die Staatsangelegenheiten in dem Maſse, daſs nun die Regierungen selbst die Daten offiziell veröffentlichen, ohne deren Geheimhaltung bis dahin überhaupt kein Regime möglich schien. So haben Politik, Verwaltung, Gericht ihre Heimlichkeit und Unzugänglichkeit in demselben Maſse verloren, in dem das Individuum die Möglichkeit immer vollständigeren Zurückziehens gewann, in dem das moderne Leben eine Technik zur Sekretierung der Privatangelegenheiten inmitten der groſsstädtischen Zusammengedrängtheit ausbildete, wie sie früher allein durch räumliche Einsamkeit herstellbar war.

Inwieweit diese Entwicklung aber als eine zweckdienliche anzusehen ist, hängt von sozialen Wertaxiomen ab. Alle Demokratie wird die Publizität für den an sich wünschenswerten Zustand halten, von der Grundvorstellung aus: daſs jeder diejenigen Ereignisse und Verhältnisse, die ihn angehen, auch kennen solle — da dies die Bedingung davon ist, daſs er über sie mit zu beschlieſsen hat; und jedes Mitwissen enthält auch schon die psychologische Anreizung, mittun zu wollen. Es steht dahin, ob jener Schluſs ganz bündig ist. Wenn über den individualistischen Interessen ein objektives, gewisse Seiten von ihnen zusammenfassendes Herrschaftsgebilde erwachsen ist, so kann dasselbe vermöge seiner formalen Selbständigkeit sehr wohl zu einer geheimen Funktionierung berechtigt sein, ohne darum seine »Öffentlichkeit«, im Sinne der materialen Wahrnehmung der Interessen Aller, zu dementieren. Ein logischer Zusammenhang also, aus dem der gröſsere Wert des Publizitätszustandes folgte, besteht nicht. Wohl aber zeigt sich hier das allgemeine Schema kultureller Differenzierung: das Öffentliche wird immer öffentlicher, das Private immer privater. Und zwar bringt diese geschichtliche Entwicklung die tiefere, sachliche Bedeutung zum Ausdruck: das seinem Wesen nach Öffentliche, seinem Inhalt nach Alle Angehende, wird auch äuſserlich, seiner soziologischen Form nach, immer öffentlicher; und das, was seinem inneren Sinne nach ein Fürsichsein hat, die zentripetalen Angelegen-

---

tionelle Ratgeber hat, wenn die Regierung insofern ein offen vorliegendes System ist. Erst dann begänne der König — und dies sei besonders seit Eduard II. merkbar — diesen ihm irgendwie aufgedrungenen Mitregierenden gegenüber einen unoffiziellen, gleichsam unterirdischen Kreis von Beratern zu bilden, der in sich und durch die Bemühungen, in ihn hineinzugelangen, eine Kette von Versteckheiten und Konspirationen zeitige.

heiten des Einzelnen, gewinnen, auch in ihrer soziologischen Position, immer privateren Charakter, immer entschiedenere Möglichkeit, Geheimnis zu bleiben.

Was ich vorhin hervorhob: daſs das Geheimnis auch als ein schmückender Besitz und Wert der Persönlichkeit wirkt, enthält den Widerspruch in sich, daſs das vor dem Bewuſstsein der Andern Zurückweichende und Verborgene sich in deren Bewuſstsein gerade betonen und das Subjekt gerade durch das, was es vor ihnen verschleiert, als ein besonders bemerkenswertes herausstellen soll. Es beweist, daſs das Bedürfnis soziologischer Hervorhebung sich nicht nur der innerlich widersprechendsten Mittel bedient, sondern daſs auch diejenigen, gegen die es im einzelnen Falle sich doch eigentlich wendet, indem sie die Kosten jener Superiorität tragen, darauf eintreten — mit einer Mischung von Willigkeit und Widerwilligkeit zwar, die praktisch indes die gewünschte Anerkennung leistet. Es ist deshalb wohl angezeigt, gerade an dem scheinbaren soziologischen Gegenpol des Geheimnisses, an dem Schmuck, eine analoge Struktur seiner gesellschaftlichen Bedeutung zu erweisen. Es ist das Wesen und der Sinn des Schmuckes, die Augen der Andern auf seinen Träger zu lenken, und er ist insofern der Antagonist des Geheimnisses, das sich aber auch seinerseits der personal-akzentuierenden Funktion nicht entzog. Der Schmuck übt diese gleichfalls so, daſs er die Superiorität über die Andern mit einer Abhängigkeit von ihnen, und andrerseits ihren guten Willen mit ihrem Neide in einer Weise mischt, die als soziologische Wechselform eine spezielle Nachzeichnung fordert.

Exkurs über den Schmuck.

In dem Wunsche des Menschen, seiner Umgebung zu gefallen, verschlingen sich die Gegentendenzen, in deren Wechselspiel sich überhaupt das Verhältnis zwischen den Individuen vollzieht: eine Güte ist darin, ein Wunsch, dem Andern eine Freude zu sein; aber auch der andere: daſs diese Freude und »Gefälligkeit« als Anerkennung und Schätzung auf uns zurückströme, unsrer Persönlichkeit als ein Wert zugerechnet werde. Und soweit steigert sich dies Bedürfnis, daſs es jener ersten Selbstlosigkeit des Gefallen-Wollens ganz widerspricht: durch eben dieses Gefallen will man

sich vor andern auszeichnen, will der Gegenstand einer Aufmerksamkeit sein, die Andern nicht zuteil wird — bis zum Beneidetwerden hin. Hier wird das Gefallen zum Mittel des Willens zur Macht; es zeigt sich dabei an manchen Seelen der wunderliche Widerspruch, dafs sie diejenigen Menschen, über die sie sich mit ihrem Sein und Tun erheben, doch gerade nötig haben, um auf deren Bewufstsein, ihnen untergeordnet zu sein, ihr Selbstgefühl aufzubauen.

Eigentümliche Gestaltungen dieser Motive, die Äufserlichkeit und die Innerlichkeit ihrer Formen ineinander webend, tragen den Sinn des Schmuckes. Denn dieser Sinn ist, die Persönlichkeit hervorzuheben, sie als eine irgendwie ausgezeichnete zu betonen, aber nicht durch eine unmittelbare Machtäufserung, durch etwas, was den Andern von aufsen her zwingt, sondern nur durch das Gefallen, das in ihm erregt wird und darum doch irgend ein Element von Freiwilligkeit enthält. Man schmückt sich für sich und kann das nur, indem man sich für Andre schmückt. Es ist eine der merkwürdigsten soziologischen Kombinationen, dafs ein Tun, das ausschliefslich der Pointierung und Bedeutungssteigerung seines Trägers dient, doch ausschliefslich durch die Augenweide, die er Andern bietet, ausschliefslich als eine Art Dankbarkeit dieser Andern sein Ziel erreicht. Denn auch der Neid auf den Schmuck bedeutet nur den Wunsch des Neidischen, die gleiche Anerkennung und Bewunderung für sich zu gewinnen, und sein Neid beweist gerade, wie sehr diese Werte für ihn an den Schmuck gebunden sind. Der Schmuck ist das schlechthin Egoistische, insofern er seinen Träger heraushebt, sein Selbstgefühl auf Kosten Andrer trägt und mehrt (denn der gleiche Schmuck Aller würde den Einzelnen nicht mehr schmücken); und zugleich das Altruistische, da seine Erfreulichkeit eben diesen Andern gilt — während der Besitzer selbst sie nur im Augenblicke des Sich-Spiegelns geniefsen kann — und erst mit dem Reflex dieses Gebens dem Schmuck seinen Wert gewinnt. Wie allenthalben in der ästhetischen Gestaltung die Lebensrichtungen, die die Wirklichkeit fremd neben einander, oder feindlich gegen einander stellt, sich als innig verwandte enthüllen — so zeigt in den soziologischen Wechselwirkungen, diesem Kampfplatz des Fürsichseins und des Fürandreseins der Menschen, das ästhetische Gebilde des Schmuckes einen Punkt an,

an dem diese beiden Gegenrichtungen wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander angewiesen sind.

Der Schmuck steigert oder erweitert den Eindruck der Persönlichkeit, indem er gleichsam als eine Ausstrahlung ihrer wirkt. Darum sind die glänzenden Metalle und die edeln Steine von jeher seine Substanz gewesen, sind im engeren Sinne »Schmuck«, als die Kleidung und die Haartracht, die doch auch »schmücken«. Man kann von einer Radioaktivität des Menschen sprechen, um jeden liegt gleichsam eine gröſsere oder kleinere Sphäre von ihm ausstrahlender Bedeutung, in die jeder andre, der mit ihm zu tun hat, eintaucht — eine Sphäre, zu der körperliche und seelische Elemente sich unentwirrbar vermischen: die sinnlich merkbaren Einflüsse, die von einem Menschen auf seine Umgebung ausgehen, sind in irgend einer Weise die Träger einer geistigen Fulguration; und sie wirken als die Symbole einer solchen auch da, wo sie tatsächlich nur äuſserlich sind, wo keinerlei Suggestionskraft oder Bedeutung der Persönlichkeit durch sie hindurchströmt. Die Strahlen des Schmuckes, die sinnliche Aufmerksamkeit, die er erregt, schaffen der Persönlichkeit eine solche Erweiterung oder auch ein Intensiverwerden ihrer Sphäre, sie ist sozusagen mehr, wenn sie geschmückt ist. Indem der Schmuck zugleich ein irgendwie erheblicher Wertgegenstand zu sein pflegt, ist er so eine Synthese des Habens und des Seins von Subjekten, mit ihm wird der bloſse Besitz zu einer sinnlichen und nachdrücklichen Fühlbarkeit des Menschen selbst. Mit der gewöhnlichen Kleidung ist dies nicht der Fall, weil sie weder nach der Seite des Habens noch des Seins hin als individuelle Besonderung ins Bewuſstsein tritt; erst die geschmückte Kleidung und zuhöchst die Pretiosen, die deren Wert und Ausstrahlungsbedeutung wie in einem kleinsten Punkte sammeln, lassen das Haben der Persönlichkeit zu einer sichtbaren Qualität ihres Seins werden. Und alles dies nicht, trotzdem der Schmuck etwas »Überflüssiges« ist, sondern gerade weil er es ist. Das unmittelbar Notwendige ist dem Menschen enger verbunden, es umgibt sein Sein mit einer schmaleren Peripherie. Das Überflüssige »flieſst über«, d. h. es flieſst weiter von seinem Ausgangspunkte fort; und indem es nun dennoch an diesem festgehalten wird, legt es um den Bezirk der bloſsen Notdurft noch einen umfassenderen, der prinzipiell grenzenlos ist. Das Überflüssige hat, seinem Be-

griffe nach, kein Mafs in sich, mit dem Grade der Überflüssigkeit dessen, was unser Haben uns angliedert, steigt die Freiheit und Fürstlichkeit unsres Seins, weil keine gegebene Struktur, wie sie das Notwendige als solches designiert, ihm irgend ein begrenzendes Gesetz auferlegt.

Diese Akzentuierung der Persönlichkeit aber verwirklicht sich grade vermittels eines Zuges von Unpersönlichkeit. Alles, was den Menschen überhaupt »schmückt«, ordnet sich in eine Skala, je nach der Enge, mit der es der physischen Persönlichkeit verbunden ist. Der unbedingt enge Schmuck ist für die Naturvölker typisch: die Tätowierung. Das entgegengesetzte Extrem ist der Metall- und Steinschmuck, der absolut unindividuell ist und den jeder anlegen kann. Zwischen beiden steht die Kleidung — immerhin nicht so unvertauschbar und personal wie die Tätowierung, aber auch nicht unindividuell und trennbar wie jener eigentliche »Schmuck«. Aber gerade in dessen Unpersönlichkeit liegt seine Eleganz. Dafs dieses fest in sich Geschlossene, durchaus auf keine Individualität Hinweisende, hart Unmodifizierbare des Steins und des Metalls nun dennoch gezwungen wird, der Persönlichkeit zu dienen — gerade dies ist der feinste Reiz des Schmuckes. Das eigentlich Elegante vermeidet die Zuspitzung auf die besondere Individualität, es legt immer eine Sphäre von Allgemeinerem, Stilisiertem, sozusagen Abstraktem um den Menschen — was selbstverständlich nicht die Raffinements verhindert, mit der dies Allgemeine der Persönlichkeit verbunden wird. Dafs neue Kleider besonders elegant wirken, liegt daran, dafs sie noch »steifer« sind, d. h. sich noch nicht allen Modifikationen des individuellen Körpers so unbedingt anschmiegen, wie längere Zeit getragene, die schon von den besonderen Bewegungen des Trägers gezogen und gekniffт sind und damit dessen Sonderart vollkommener verraten. Diese »Neuheit«, diese Unmodifiziertheit nach der Individualität ist dem Metallschmuck im höchsten Mafse eigen: er ist immer neu, er steht in kühler Unberührtheit über der Singularität und über dem Schicksale seines Trägers, was von der Kleidung keineswegs gilt. Ein lange getragenes Kleidungsstück ist wie mit dem Körper verwachsen, es hat eine Intimität, die dem Wesen der Eleganz durchaus widerstreitet. Denn die Eleganz ist etwas für die »Andern«, ist ein sozialer Begriff, der seinen Wert aus dem allgemeinen Anerkanntsein zieht.

Soll der Schmuck so das Individuum durch ein Überindividuelles erweitern, das zu Allen hinstrebt und von Allen aufgenommen und geschätzt wird, so mufs er, jenseits seiner blofsen Materialwirkung, Stil *haben. Stil ist immer ein Allgemeines, das die Inhalte des persönlichen Lebens und Schaffens in eine mit Vielen geteilte und für Viele zugängige Form bringt. An dem eigentlichen Kunstwerk interessiert uns sein Stil um so weniger, je gröfser die personale Einzigkeit und das subjektive Leben ist, das sich in ihm ausdrückt; denn mit diesem appelliert es auch an den Persönlichkeitspunkt im Beschauer, er ist sozusagen mit dem Kunstwerk auf der Welt allein. Für Alles dagegen, was wir Kunstgewerbe nennen, was sich wegen seines Gebrauchszweckes an eine Vielheit von Menschen wendet, fordern wir eine generellere, typischere Gestaltung, in ihm soll sich nicht nur eine auf ihre Einzigkeit gestellte Seele, sondern eine breite, historische oder gesellschaftliche Gesinnung und Stimmung aussprechen, die seine Einordnung in die Lebenssysteme sehr vieler Einzelner ermöglicht. Es ist der allergröfste Irrtum, zu meinen, dafs der Schmuck ein individuelles Kunstwerk sein müsse, da er doch immer ein Individuum schmücken solle. Ganz im Gegenteil: weil er dem Individuum dienen soll, darf er nicht selbst individuellen Wesens sein, so wenig wie das Möbel, auf dem wir sitzen, oder das Efsgerät, mit dem wir hantieren, individuelle Kunstwerke sein dürfen. Alles dies vielmehr, was den weiteren Lebenskreis um den Menschen herum besetzt, — im Gegensatz zum Kunstwerk, das überhaupt nicht in ein andres Leben einbezogen, sondern eine selbstgenügsame Welt ist — mufs wie in immer sich verbreiternden, konzentrischen Sphären das Individuum umgeben, zu diesem hinführend oder von ihm ausgehend. Dieses Auflösen der individuellen Zuspitzung, diese Verallgemeinerung jenseits des persönlichen Einzigseins, die nun aber doch als Basis oder als Strahlungskreis das Individuelle trägt oder es wie in einen breit hinfliefsenden Strom aufnimmt — das ist das Wesen der Stilisierung; aus dem Instinkt dafür ist der Schmuck stets in verhältnismäfsig strenger Stilart gebildet worden.*

Jenseits der formalen Stilisierung des Schmuckes ist das materielle *Mittel seines sozialen Zweckes jenes* Glänzen *des Schmuckes, durch das sein Träger als der Mittelpunkt eines Strahlen-*

kreises erscheint, in den jeder Nahebefindliche, jedes erblickende Auge einbezogen ist. Indem der Strahl des Edelsteines zu dem Andern hinzugehen scheint, wie das Aufblitzen des Blickes, den das Auge auf ihn richtet, trägt er die soziale Bedeutung des Schmuckes — das Für-den-Andern-Sein, das als Erweiterung der Bedeutungssphäre des Subjekts zu diesem zurückkehrt. Die Radien dieses Kreises markieren einerseits die Distanz, die der Schmuck zwischen den Menschen stiftet: ich habe etwas, was du nicht hast — andrerseits aber lassen sie den andern nicht nur teilnehmen, sondern sie glänzen gerade zu ihm hin, sie bestehen überhaupt nur um seinetwillen. Durch seine Materie ist der Schmuck Distanzierung und Konnivenz in einem Akt. Darum ist er so besonders der Eitelkeit dienstbar, die die Andern braucht, um sie verachten zu können. Hier liegt der tiefe Unterschied zwischen Eitelkeit und hochmütigem Stolz: denn dieser, dessen Selbstbewufstsein wirklich nur in sich selbst ruht, pflegt den »Schmuck« in jedem Sinne zu verschmähen. Hierzu kommt, in gleicher Tendenz, die Bedeutung des »echten« Materials. Der Reiz des »Echten«, in jeder Beziehung, besteht darin, dafs es mehr ist, als seine unmittelbare Erscheinung, die es mit dem Falsifikat teilt. So ist es nicht, wie dieses, etwas Isoliertes, sondern es hat Wurzeln in einem Boden jenseits seiner blofsen Erscheinung, während das Unechte nur das ist, was man ihm momentan ansieht. So ist der »echte« Mensch der, auf den man sich, auch wenn man ihn nicht unter Augen hat, verlassen kann. Dieses Mehr-als-Erscheinung ist für den Schmuck sein Wert; denn dieser ist ihm nicht anzusehen, ist etwas, was, der geschickten Fälschung gegenüber, zu seiner Erscheinung hinzukommt. Dadurch nun, dafs dieser Wert immer realisierbar ist, von Allen anerkannt wird, eine relative Zeitlosigkeit besitzt — wird der Schmuck in einen überzufälligen, überpersonalen Wertungszusammenhang eingestellt. Der Talmischmuck, die Quincaillerie ist, was sie momentan ihrem Träger leistet; der echte Schmuck ist ein hierüber hinausgehender Wert, er wurzelt in den Wertgedanken des ganzen Gesellschaftskreises und verzweigt sich darin. Der Reiz und die Betonung, die er seinem individuellen Träger mitteilt, zieht deshalb eine Nahrung aus diesem überindividuellen Boden; sein ästhetischer Wert, der hier ja auch ein Wert »für die Andern« ist, wird durch die Echtheit zum Symbol

allgemeiner Schätzung und Zugehörigkeit zu dem sozialen Wertsystem überhaupt.

Im mittelalterlichen Frankreich gab es einmal eine Verordnung, nach der das Tragen von Goldschmuck allen Personen unterhalb eines gewissen Ranges verboten war. Aufs unverkennbarste lebt hierin die Kombination, die das ganze Wesen des Schmuckes trägt: dafs mit ihm die soziologische und ästhetische Betonung der Persönlichkeit wie in einem Brennpunkt zusammengehen, das Für-sich-Sein und Für-andre-Sein wechselseitig Ursache und Wirkung wird. Denn die ästhetische Hervorhebung, das Recht des Reizes und Gefallens darf hier nur so weit gehen, wie es durch die soziale Bedeutungssphäre des Einzelnen umschrieben ist; und eben damit fügt dieser dem Reiz, den die Geschmücktheit für seine ganz individuelle Erscheinung gewinnt, den soziologischen hinzu, eben durch jene ein Repräsentant seiner Gruppe und mit deren ganzer Bedeutung »geschmückt« zu sein. Auf denselben Strahlen gleichsam, die, vom Individuum ausgehend, jene Erweiterung seiner Eindruckssphäre bewirken, wird die durch diesen Schmuck symbolisierte Bedeutung seines Standes zu ihm hingetragen, der Schmuck erscheint hier als das Mittel, die soziale Kraft oder Würde in die anschaulich-persönliche Hervorgehobenheit zu transformieren.

Endlich ziehen sich die zentripetale und die zentrifugale Tendenz im Schmuck noch zu einer besonderen Gestaltung zusammen, wenn berichtet wird, dafs das Privateigentum der Frauen bei den Naturvölkern, im allgemeinen später als das der Männer entstehend, sich zuerst und oft ausschliefslich auf den Schmuck bezieht. Wenn der persönliche Besitz der Männer mit dem der Waffen zu beginnen pflegt, so offenbart dies die aktive, aggressivere Natur des Mannes, der seine Persönlichkeitssphäre erweitert, ohne auf den Willen Andrer zu warten. Für die passivere weibliche Natur ist dieser — bei allem äufseren Unterschied formal gleiche — Effekt mehr von dem gutem Willen Andrer abhängig. Jedes Eigentum ist Ausdehnung der Persönlichkeit, mein Eigentum ist das, was meinem Willen gehorcht, d. h. worin mein Ich sich ausdrückt und äufserlich realisiert; am ehesten und vollständigsten geschieht dies an unserm Körper und darum ist er unser erstes und unbedingtestes Eigentum. An dem geschmückten Körper besitzen wir mehr, wir sind sozusagen Herr über Weiteres und Vornehmeres,

wenn wir über den geschmückten Körper verfügen. So hat es einen tiefen Sinn, wenn vor allem der Schmuck zum Sondereigentum wird, weil er jenes erweiterte Ich bewirkt, jene ausgedehntere Sphäre um uns herum, die wir mit unsrer Persönlichkeit erfüllen und die aus dem Gefallen und der Aufmerksamkeit unsrer Umgebung besteht — der Umgebung, die an der ungeschmückten und darum gleichsam unausgedehnteren Erscheinung achtloser, in ihren Umfang nicht einbezogen, vorübergeht. Dafs in jenen primitiven Zuständen gerade das zum vorzüglichsten Eigentum für die Frauen wird, was seinem Sinne nach für die Andern da ist und nur mit der auf den Träger zurückströmenden Anerkennung dieser Andern ihm zu einer Wert- und Bedeutungssteigerung seines Ich verhelfen kann — das offenbart so noch einmal das Fundamentalprinzip des Schmuckes. Für die grofsen, mit- und gegeneinander spielenden Strebungen der Seele und der Gesellschaft: die Erhöhung des Ich dadurch, dafs man für die Andern da ist, und des Daseins für die Andern dadurch, dafs man sich selbst akzentuiert und erweitert — hat der Schmuck eine ihm allein eigne Synthese in der Form des Ästhetischen geschaffen; indem diese Form an und für sich über dem Gegensatz der einzelnen menschlichen Bestrebungen steht, finden sie in ihr nicht nur ein ungestörtes Nebeneinander, sondern jenen wechselseitigen Aufbau, der als die Ahnung und das Pfand ihrer tieferen metaphysischen Einheit über den Widerstreit ihrer Erscheinungen hinauswächst.

Während das Geheimnis eine soziologische Bestimmtheit ist, die das gegenseitige Verhältnis von Gruppenelementen charakterisiert, oder vielmehr, mit andern Beziehungsformen zusammen dies Gesamtverhältnis bildet — kann es sich weiterhin mit dem Entstehen »geheimer Gesellschaften« auf eine Gruppe als ganze erstrecken. Solange das Sein, Tun und Haben eines Einzelnen als Geheimnis besteht, ist dessen allgemeine soziologische Bedeutung: Isolierung, Gegensatz, egoistische Individualisation. Hier ist der soziologische Sinn des Geheimnisses ein äufserer: als Verhältnis dessen, der das Geheimnis besitzt, zu dem, der es nicht besitzt. Sobald aber eine Gruppe als solche das Geheimnis als ihre Existenzform ergreift, wird dessen soziologischer Sinn ein innerer: es bestimmt nun die Wechselbeziehungen

derer, die das Geheimnis gemeinsam besitzen. Da aber jenes Ausschliefsungsverhältnis gegen die Nichteingeweihten mit seinen besonderen Nuancen auch hier besteht, so bedeutet die Soziologie der geheimen Gesellschaft das komplizierte Problem, die immanenten Formen einer Gruppe festzustellen, die durch das geheimnismäfsige Verhalten derselben gegen anderweitige Elemente bestimmt werden. Ich schicke dieser Erörterung nicht erst eine systematische Einteilung der geheimen Gesellschaften voraus, die nur ein äufserlich historisches Interesse hätte; ihre wesentlichen Kategorien werden sich auch ohne dies ergeben.

Die erste innere Relation, die der geheimen Gesellschaft wesentlich ist, ist das gegenseitige Vertrauen ihrer Elemente. Und es bedarf dessen in einem besonderen Mafse, weil der Zweck der Geheimhaltung vor allem der Schutz ist. Von allen Schutzmafsregeln ist sicher die radikalste, sich unsichtbar zu machen. Hier unterscheidet sich die geheime Gesellschaft prinzipiell von dem Individuum, das den Schutz des Geheimnisses sucht. Es kann dies eigentlich nur für einzelne Vornahmen oder Zustände; als Ganzes kann es sich wohl zeitweise verstecken, sich räumlich absentieren, aber seine Existenz kann, von ganz abstrusen Kombinationen abgesehen, kein Geheimnis sein. Einer gesellschaftlichen Einheit dagegen ist dies durchaus möglich: ihre Elemente können im frequentesten Verkehr leben, aber dafs sie eine Gesellschaft bilden, eine Verschwörung oder eine Gaunerbande, ein religiöses Konventikel oder eine Verbindung zu sexuellen Extravaganzen — dies kann seinem Wesen nach und dauernd Geheimnis sein. Von diesem Typus, bei dem zwar nicht die Individuen, aber ihre Vereinigung verborgen ist, unterscheiden sich freilich die Verbindungen, bei denen zwar diese Formung rückhaltlos bekannt, dagegen die Mitgliedschaften oder der Zweck oder die besonderen Bestimmungen des Bundes Geheimnis sind, wie bei vielen Geheimbünden der Naturvölker oder bei den Freimaurern. Den letzteren Typen gewährt die Form des Geheimnisses ersichtlich nicht den gleich unbedingten Schutz wie den ersteren, da das, was von ihnen bekannt ist, immer einen Angriffspunkt für weiteres Eindringen darbietet. Dagegen haben diese relativ geheimen Gesellschaften oft den Vorteil einer gewissen Labilität; weil sie von vornherein auf ein Mafs von Offenbarkeit eingerichtet sind, können sie sich auch mit weiterem Enthülltsein eher abfinden, als diejenigen, die überhaupt schon als Gesellschaften geheim

sind; diese zerstört sehr häufig ihr erstes Entdecktwerden, weil ihr Geheimnis vor die radikale Alternative des Ganz oder Garnicht gestellt zu sein pflegt. Es ist die Schwäche der geheimen Gesellschaft, dafs Geheimnisse nicht dauernd gewahrt bleiben — so dafs man mit Recht sagt, ein Geheimnis, um das Zwei wissen, sei keines mehr. Deshalb ist der Schutz, den sie gewähren, seinem Wesen nach zwar ein absoluter, aber ein nur zeitweiliger, und für Inhalte von positivem sozialem Wert ist ihr Getragensein durch geheime Gesellschaften tatsächlich ein Übergangszustand, dessen sie nach einem gewissen Stärkewachstum nicht mehr bedürfen. Das Geheimnis gleicht schliefslich nur dem Schutz, den man durch Abhalten von Störungen gewinnt, und macht deshalb zweckmäfsigerweise dem andern Platz: nämlich dem durch die Kraft, die den Störungen gewachsen ist. Die geheime Gesellschaft ist unter diesen Umständen die angemessene soziale Form von Inhalten, die sich noch gleichsam im Kindesalter, in der Verletzlichkeit früher Entwicklungsperioden befinden. Die junge Erkenntnis, Religion, Moral, Partei, ist oft noch schwach und schutzbedürftig, und d a rum verbirgt sie sich. Deshalb sind Zeiten, in denen sich neue Lebensinhalte unter dem Widerstande der bestehenden Gewalten aufarbeiten, für das Aufwachsen geheimer Gesellschaften prädestiniert, wie etwa das 18. Jahrhundert zeigt. So waren, um nur ein Beispiel zu nennen, damals die Elemente der liberalen Partei schon in Deutschland gegeben, allein ihr Hervortreten in einem ständigen politischen Gebilde noch durch die staatlichen Zustände gehindert. So war denn der Geheimbund die Form, in der die Keime sich geschützt erhalten und wachsen konnten, wie es ihnen vor allem der Illuminatenorden leistete. Denselben Schutz wie der aufsteigenden gewährt er auch der absteigenden Entwicklung. Gesellschaftlichen Bestrebungen und Mächten, die von neu aufkommenden verdrängt werden, liegt die Flucht in das Geheimnis nahe, das sozusagen ein Übergangsstadium zwischen Sein und Nichtsein darstellt. Als mit dem Ende des Mittelalters die Herabdrückung der deutschen Gemeindegenossenschaften durch die erstarkenden Zentralgewalten begann, entfaltete sich in ihnen ein umfassendes Geheimleben: in verborgenen Versammlungen und Verträgen, in geheimer Übung von Recht und von Gewalt — wie Tiere den Schutz des Versteckes aufsuchen, wenn sie zu sterben gehen. Diese Doppelfunktion des Geheimbundes als Schutzform, als eine Zwischenstation ebenso für auf-

strebende wie für verfallende Mächte, ist vielleicht an religiösen Entwicklungen am augenscheinlichsten. Solange die christlichen Gemeinden vom Staate verfolgt wurden, mufsten sie oft ihre Versammlungen, ihren Gottesdienst, ihre ganze Existenz in die Verborgenheit flüchten; sobald das Christentum aber Staatsreligion geworden war, blieb den Anhängern des verfolgten, absterbenden Heidentums nur dieselbe Verheimlichung ihrer Kultvereinigungen übrig, zu der sie vorher die jetzt herrschende Religion gezwungen hatten. Ganz im allgemeinen tritt die geheime Gesellschaft überall als Korrelat des Despotismus und der polizeilichen Beschränkung auf, als Schutz sowohl der Defensive wie der Offensive gegen den vergewaltigenden Druck zentraler Mächte; und zwar keineswegs nur der politischen, sondern ebenso innerhalb der Kirche, wie der Schulklassen und der Familien.

Diesem Schutzcharakter als äufserer Qualität entspricht bei der geheimen Gesellschaft, wie gesagt, als innere das gegenseitige Vertrauen der Teilnehmer; und zwar hier ein ganz spezifisches Vertrauen: das auf die Fähigkeit des Schweigen-Könnens. Vereinigungen mögen ihrem Inhalte nach auf vielerlei Vertrauensvoraussetzungen beruhen: auf dem Vertrauen zu der Geschäftstüchtigkeit oder zu der religiösen Überzeugtheit, zu dem Mut oder zu der Liebe, zu der anständigen Gesinnung oder — bei Verbrechergesellschaften — zu dem radikalen Bruch mit moralischen Velleitäten. Sowie die Gesellschaft aber eine geheime wird, tritt zu solchem, durch die einzelnen Gesellschaftszwecke bestimmten Vertrauen noch das formale auf die Verschwiegenheit — ersichtlich ein Glaube an die Persönlichkeit, der soziologisch-abstrakteren Charakter hat als jeder andre, weil jeder überhaupt mögliche Gemeinsamkeitsinhalt unter ihn gestellt werden kann. Dazu kommt, dafs, von Ausnahmen abgesehen, keinerlei andres Vertrauen einer so ununterbrochenen subjektiven Erneuerung bedarf; denn wo es sich um den Glauben an Zuneigung oder Energie, an Moral oder Intelligenz, an Anstandsgefühl oder Takt handelt, werden eher Tatsachen vorliegen können, die das Mafs des Vertrauens ein für alle Mal begründen, die die Wahrscheinlichkeit der Enttäuschung auf ein Minimum bringen. Die Chance des Ausplauderns aber ist auf die Unvorsichtigkeit eines Momentes, die Weichheit oder die Erregtheit einer Stimmung, die vielleicht unbewufste Nuance einer Betonung gestellt. Die Bewahrung des Geheimnisses ist etwas so Labiles, die Versuchungen des Verrates so mannigfaltig, in vielen Fällen führt

ein so kontinuierlicher Weg von der Verschwiegenheit zur Indiskretion, daſs das unbedingte Vertrauen auf jene ein unvergleichliches Überwiegen des subjektiven Faktors enthält. Aus diesem Grunde bewirken die geheimen Gesellschaften, deren rudimentäre Formen mit jedem, von zweien geteilten Geheimnis beginnen und deren Verbreitung an allen Orten und zu allen Zeiten eine ganz ungeheure, noch kaum je auch nur quantitativ gewürdigte ist — eine höchst wirkungsvolle Schulung des moralischen Verbundenseins unter den Menschen. Denn in dem Vertrauen des Menschen auf den andern liegt ein ebenso hoher moralischer Wert, wie darin, daſs diesem Vertrauen entsprochen wird; ja, vielleicht ein noch freierer und verdienstvollerer, da ein Vertrauen, das uns gewährt ist, ein fast zwingendes Präjudiz enthält, und es zu täuschen schon eine ganz positive Schlechtigkeit fordert. Das Vertrauen dagegen »schenkt« man; es kann nicht in demselben Maſse verlangt werden, wie daſs man ihm entspreche, wenn es einmal geschenkt ist.

Indes suchen die geheimen Gesellschaften natürlich nach Mitteln, um die nicht direkt erzwingbare Verschwiegenheit psychologisch zu fördern. Der Eid und die Strafandrohung stehen hier obenan und bedürfen keiner Erörterung. Interessanter ist die öfters begegnende Technik, den Novizen überhaupt erst einmal systematisch schweigen zu lehren. Angesichts der vorhin angedeuteten Schwierigkeiten, die Zunge wirklich absolut zu hüten, angesichts namentlich der leicht ansprechenden Verbindung, die auf primitiveren Stufen zwischen Gedanken und Äuſserung besteht — bei Kindern und bei vielen Naturvölkern ist Denken und Sprechen fast eines — bedarf es zunächst einmal des Schweigen-Lernens überhaupt, ehe das Verschweigen einzelner bestimmter Vorstellungen erwartet werden kann [1]). So hören

[1]) Wird die menschliche Vergesellschaftung durch das Sprechenkönnen bedingt, so wird sie — was freilich nur hier und da hervortritt — durch das Schweigenkönnen geformt. Wo alle Vorstellungen, Gefühle, Impulse, un gehemmt als Rede hervorsprudeln, entsteht ein chaotisches Durcheinander, statt eines irgendwie organischen Miteinanders. Man macht sich diese Notwendigkeit des Schweigen-Könnens für die Entstehung eines regulierten Verkehrs selten klar, weil sie uns selbstverständlich ist — obgleich sie zweifellos eine historische Entwicklung hat, die anhebt von dem Geschwätz des Kindes und des Negers, an dem sein Vorstellen auch für ihn selbst erst irgend eine Konkretheit und Selbstsicherheit bekommt und, dem entsprechend, den ungefügen Schweigegeboten, die der Text erwähnt; und die mündet in der Urbanität der hohen gesellschaftlichen Kultur, zu deren vornehmsten

wir von einem Geheimbund auf der Molukkeninsel Ceram, daſs dem Aufnahme suchenden Jüngling nicht nur Schweigen über alles, was er beim Eintritt erlebt, auferlegt wird, sondern er darf wochenlang überhaupt mit niemandem, auch in seiner Familie, ein Wort sprechen. Hier wirkt sicher nicht nur jenes erzieherische Moment des durchgehenden Schweigens, sondern der seelischen Undifferenziertheit dieser Stufe entspricht es, in einer Periode, wo etwas Bestimmtes verschwiegen werden soll, das Sprechen überhaupt zu verbieten — mit dem Radikalismus, mit dem unentwickelte Völker leicht zur Todesstrafe greifen, wo später für eine partielle Sünde eine partielle Strafe gesetzt wird, oder wie sie geneigt sind, für etwas momentan Reizvolles einen ganz unverhältnismäſsigen Teil ihres Besitzes hinzugeben. Es ist die spezifische »Ungeschicklichkeit«, die sich in all dem äuſsert; denn deren Wesen besteht doch wohl in der Unfähigkeit, zu einer bestimmt begrenzten Zweckbewegung die ebenso bestimmt umschriebene Innervation vorzunehmen: der Ungeschickte bewegt den ganzen Arm, wo er für seinen Zweck nur zwei Finger bewegen dürfte, den ganzen Körper, wo eine genau differenzierte Armbewegung angezeigt wäre. Dort nun ist es das Überwiegen der psychologischen Assoziation, das, wie es die Gefahr des Ausplauderns ungeheuer steigert, so auch das Verbot über seinen singulären, zweckmäſsig bestimmten Inhalt hinauswachsen und statt dieses die gesamte Funktion, die ihn trägt, ergreifen läſst. Wenn dagegen der Geheimbund der Pythagoreer für den Novizen ein mehrjähriges Schweigen vorschrieb, so griff die Absicht wahrscheinlich auch hier über die bloſse Pädagogik für das Verschweigen der Bundesgeheimnisse hinaus, aber nun nicht wegen jener Ungeschicklichkeit, sondern gerade, weil man den differenzierten Zweck in seiner eigenen Richtung erweiterte: nicht nur Bestimmtes zu verschweigen, sollte der Adept lernen, sondern überhaupt sich zu beherrschen. Der Bund ging auf eine strenge Selbstdisziplin und stilisierte Reinheit des Lebens, und wer es über sich brachte, jahrelang zu schweigen, war wohl noch andern Verführungen als denen der Schwatzhaftigkeit gewachsen.

Besitzstücken das sichere Gefühl gehört: wo man reden und wo man schweigen muſs; daſs z. B. in einer Gesellschaft der Wirt sich zurückzuhalten hat, so lange die Gäste untereinander die Unterhaltung tragen, dagegen sogleich einzugreifen hat, wenn sich in dieser eine Lücke zeigt. Eine mittlere Erscheinung mögen etwa die mittelalterlichen Gilden bieten, die statutenmäſsig jeden bestrafen, der den Alderman in seiner Rede unterbricht.

Ein andres Mittel, die Verschwiegenheit auf eine objektive Basis zu stellen, wendete der Geheimbund der gallischen Druiden an. Der Inhalt ihrer Geheimnisse lag hauptsächlich in geistlichen Gesängen, die von jedem Druiden auswendig gelernt werden mufsten. Dies war aber so eingerichtet, — besonders wohl durch das Verbot, die Gesänge aufzuschreiben — dafs dazu eine aufserordentlich lange Zeit gehörte, bis zu zwanzig Jahren. Durch diese lange Dauer des Lernens, bevor es überhaupt etwas Wesentliches zu verraten gibt, findet eine allmählige Gewöhnung an die Verschwiegenheit statt, der Reiz des Ausplauderns fällt sozusagen nicht mit einem Male über den undisziplinierten Geist her, der sich auf diese Weise langsam daran anpassen kann, ihm zu widerstehen. In viel weitergreifenden soziologischen Strukturzusammenhängen aber steht jene andere Bestimmung: dafs die Gesänge nicht niedergeschrieben werden durften. Das ist mehr als eine Schutzvorrichtung gegen die Enthüllung der Geheimnisse. Das Angewiesensein auf den Unterricht von Person zu Person und dafs ausschliefslich in dem Bunde und nicht in einem objektiven Schriftstück die Quelle der entscheidenden Belehrung fliefst — dies knüpft den einzelnen Teilnehmer mit unvergleichlicher Enge an die Gemeinschaft, läfst ihn dauernd fühlen, dafs er, von dieser Substanz gelöst, seine eigene verlieren und sie nirgends wiederfinden würde. Man hat vielleicht noch nicht hinreichend beachtet, wie sehr in der reiferen Kultur die Vergegenständlichung des Geistes auf die Verselbständigung des Individuums wirkt. Solange die unmittelbare Tradition, die individuelle Belehrung, vor allem auch: die Normsetzung durch personale Autoritäten noch das Geistesleben des Einzelnen bestimmen, ist er der umgebenden, lebendigen Gruppe solidarisch eingefügt, sie allein gibt ihm die Möglichkeit einer erfüllten und geistigen Existenz, die Richtung aller Kanäle, durch die ihm seine Lebensinhalte zufliefsen, läuft, in jedem Augenblick fühlbar, nur zwischen seinem sozialen Milieu und ihm. Sobald aber die Gattungsarbeit ihre Erträge in der Form der Schriftlichkeit, in sichtbaren Werken und dauernden Beispielen kapitalisiert hat, ist jene unmittelbare organische Saftströmung zwischen der aktuellen Gruppe und ihrem einzelnen Mitglied unterbrochen, statt dafs der Lebensprozefs des letzteren ihn kontinuierlich und konkurrenzlos an jene band, kann er sich jetzt aus objektiven, der personalen Gegenwart unbedürftigen Quellen nähren. Es ist relativ unwirksam, dafs dieser jetzt bereit-

liegende Vorrat aus den Prozessen des gesellschaftlichen Geistes entstanden ist; nicht nur sind es oft weit zurückliegende, mit den Gegenwartsgefühlen des Individuums nicht mehr verbundene Generationen, deren Tun in jenem Vorrat kristallisiert ist, sondern vor allem ist es die Form der Objektivität dieses Vorrates, seine Gelöstheit von der subjektiven Persönlichkeit, wodurch dem Einzelnen eine übersoziale Nährquelle geöffnet und sein geistiger Inhalt nach Maſs und Art viel merkbarer von seiner Aneignungsfähigkeit als von der zugemessenen Darbietung abhängig wird. Die besondere Enge der Verknüpfung innerhalb der geheimen Gesellschaft, über die nachher noch zu sprechen ist, und die in dem spezifischen »Vertrauen« sozusagen ihre Gemütskategorie besitzt, läſst deshalb, wo die Tradierung geistiger Inhalte ihren Angelpunkt bildet, die schriftliche Fixierung derselben zweckmäſsigerweise vermeiden.

Exkurs über den schriftlichen Verkehr.

Einige Bemerkungen über die Soziologie des Briefes ordnen sich hier ein, weil der Brief ersichtlich auch von der Kategorie der Geheimhaltung her eine ganz eigenartige Konstellation darbietet. Zunächst hat die Schriftlichkeit ein aller Geheimhaltung entgegengesetztes Wesen. Vor dem allgemeinen Gebrauch der Schrift muſste jede, noch so einfache rechtliche Transaktion vor Zeugen abgeschlossen werden. Die schriftliche Form ersetzt dies, indem sie eine zwar nur potentielle, aber dafür unbegrenzte »Öffentlichkeit« einschlieſst; sie bedeutet, daſs nicht nur die Zeugen, sondern überhaupt ein jeder wissen kann, daſs dies Geschäft abgeschlossen ist. Unserm Bewuſstsein steht die eigentümliche Form zur Verfügung, die man nur als »objektiven Geist« bezeichnen kann: Naturgesetze und sittliche Imperative, Begriffe und künstlerische Gestaltungen, die für jeden, der sie ergreifen will und kann, gleichsam bereitliegen, in ihrer zeitlosen Gültigkeit aber davon unabhängig sind, ob, wann, von wem dieses Ergreifen geschieht. Die Wahrheit, die als geistiges Gebilde durchaus andren Wesens ist, als ihr vergänglicher realer Gegenstand, bleibt wahr, ob sie gewuſst und anerkannt wird oder nicht, das sittliche und juristische Gesetz gilt, gleichviel ob ihm nachgelebt wird oder nicht. Von dieser unermeſslich bedeutsamen Kategorie ist die Schriftlichkeit ein Symbol oder ein sinnlicher Träger.

Der geistige Inhalt, einmal niedergeschrieben, hat damit eine objektive Form erhalten, eine prinzipielle Zeitlosigkeit seines Da-Seins, einer Unbeschränktheit — im Nacheinander wie Nebeneinander — von Reproduktionen in subjektiven Bewufstseinen zugängig, ohne aber seine Bedeutung und Gültigkeit, da sie fixiert ist, von dem Kommen oder Ausbleiben dieser seelischen Realisierungen durch Individuen abhängig zu machen. So besitzt das Geschriebene eine objektive Existenz, die auf jede Garantie des Geheimbleibens verzichtet. Aber diese Ungeschütztheit gegen jede beliebige Kenntnisnahme läfst vielleicht die Indiskretion gegen den Brief als etwas ganz besonders Unedles empfinden, so dafs für feinere Gefühlsweisen grade die Wehrlosigkeit des Briefes zu einer Schutzwehr seines Geheimbleibens wird. Darin, dafs der Brief so an die objektive Aufhebung aller Sicherung des Geheimnisses gerade die subjektive Steigerung dieser Sicherheit knüpft, strömen die eigentümlichen Gegensätze zusammen, die überhaupt den Brief als soziologisches Phänomen tragen. Die Form der brieflichen Äufserung bedeutet eine Objektivierung ihres Inhaltes, die hier eine besondere Synthese einerseits mit dem Bestimmtsein für ein einzelnes Individuum bildet, andrerseits mit dem Korrelat dieses: der Personalität und Subjektivität, mit der sich der Briefschreiber, im Unterschiede vom Schriftsteller, gibt. Und gerade in der letzteren Hinsicht ist der Brief als Verkehrsform etwas ganz Einzigartiges. Bei unmittelbarer Gegenwärtigkeit gibt jeder Teilnehmer des Verkehrs dem andern mehr, als den blofsen Inhalt seiner Worte; indem man sein Gegenüber sieht, und in die mit Worten garnicht auszudrückende Stimmungssphäre desselben eintaucht, die tausend Nuancen in der Betonung und im Rhythmus seiner Äufserungen fühlt, erfährt der logische oder der gewollte Inhalt seiner Worte eine Bereicherung und Modifikation, für die der Brief nur äufserst dürftige Analogien bietet; und auch diese werden im Ganzen nur aus Erinnerungen des persönlichen Verkehrs erwachsen. Es ist der Vorzug und der Nachteil des Briefes, prinzipiell den reinen Sachgehalt unsres momentanen Vorstellungslebens zu geben und das zu verschweigen, was man nicht sagen kann oder will. Und nun ist das Charakteristische, dafs der Brief, wenn er sich nicht etwa nur durch seine Ungedrucktheit von einer Abhandlung unterscheidet, dennoch etwas ganz Subjektives, Augenblickliches, nur Persönliches ist, und zwar

keineswegs nur, wenn es sich um lyrische Expektorationen, sondern auch wenn es sich um durchaus konkrete Mitteilungen handelt. Diese Objektivierung des Subjektiven, diese Entkleidung des letzteren von allem, was man gerade jetzt von der Sache und von sich selbst nicht offenbaren will, ist nur in Zeiten hoher Kultur möglich, wo man die psychologische Technik hinreichend beherrscht, um den momentanen Stimmungen und Gedanken, die auch nur als momentane, der aktuellen Anforderung und Situation entsprechende, gedacht und aufgenommen werden, dennoch Dauerform zu verleihen. Wo eine innere Produktion den Charakter des »Werkes« hat, ist diese Dauerform durchaus adäquat; im Brief aber liegt ein Widerspruch zwischen dem Charakter des Inhalts und dem der Form, den zu produzieren, zu ertragen und auszunutzen es einer beherrschenden Objektivität und Differenziertheit bedarf.

Diese Synthese findet ihre weitere Analogie in der Mischung von Bestimmtheit und Vieldeutigkeit, die der schriftlichen Äuſserung, zuhöchst dem Brief, eigen ist. Dies sind überhaupt, auf die Äuſserungen von Mensch zu Mensch angewandt, soziologische Kategorien ersten Ranges, in deren allgemeinen Bezirk ersichtlich die ganzen Erörterungen dieses Kapitels gehören. Es handelt sich indeſs hier nicht einfach um das Mehr oder Weniger, das der Eine von sich dem Andern zu erkennen gibt, sondern darum, daſs das Gegebene für den Empfänger mehr oder weniger deutlich ist und daſs einem Mangel an Deutlichkeit, wie zum Ausgleich, eine proportionale Mehrheit möglicher Deutungen entspricht. Sicher gibt es kein irgend dauernderes Verhältnis von Menschen, in dem nicht die wechselnden Maſse der Deutlichkeit und der Deutbarkeit der Äuſserungen eine durchaus wesentliche, wenngleich meistens nur an ihren praktischen Resultaten bewuſst werdende Rolle spielen. Die schriftliche Äuſserung erscheint zunächst als die sichrere, als die einzige, von der sich »kein Jota rauben läſst«. Allein diese Prärogative des Geschriebenen ist eine bloſse Folge eines Mangels: daſs ihr die Begleiterscheinungen des Stimmklanges und der Akzentuierung, der Geberde und der Miene fehlen, die für das gesprochene Wort ebenso eine Quelle der Verundeutlichung wie der Verdeutlichung sind. Tatsächlich aber pflegt sich der Empfangende nicht mit dem rein logischen Wortsinne zu begnügen, den der Brief freilich unzweideutiger als die Rede überliefert, ja unzählige

Male kann er dies garnicht, weil, um auch nur den logischen Sinn zu begreifen, es mehr als des logischen Sinnes bedarf. Darum ist der Brief, trotz oder, richtiger, wegen seiner Deutlichkeit, viel mehr als die Rede der Ort der »Deutungen« und deshalb der Mifsverständnisse.

Entsprechend dem Kulturniveau, auf dem überhaupt eine auf schriftlichen Verkehr gestellte Beziehung oder Beziehungsperiode möglich ist, sind auch deren qualitative Bestimmungen hier in scharfer Differenziertheit auseinander getreten: was in den menschlichen Äufserungen ihrem Wesen nach deutlich ist, ist am Brief deutlicher als an der Rede, das, was an ihnen prinzipiell vieldeutig ist, ist dafür am Brief vieldeutiger als an der Rede. Drückt man dies an den Kategorien der Freiheit und der Gebundenheit aus, die der Empfangende gegenüber der Äufserung besitzt: so ist sein Verständnis in Bezug auf ihren logischen Kern durch den Brief gebundener, in Bezug auf ihren tieferen und persönlichen Sinn aber freier, als gegenüber der Rede. Man kann sagen, dafs die Rede durch alles das, was sie an Sichtbarem, aber nicht Hörbarem, und an Imponderabilien des Sprechers selbst umgibt, sein Geheimnis offenbart, der Brief es aber verschweigt. Der Brief ist deshalb deutlicher, wo es auf das Geheimnis des Andern nicht ankommt, undeutlicher und vieldeutiger aber, wo dies der Fall ist. Unter dem Geheimnis des Andern verstehe ich seine logisch nicht ausdrückbaren Stimmungen und Seinsqualitäten, auf die wir doch unzählige Male zurückgreifen, selbst um die eigentliche Bedeutung ganz konkreter Äufserungen zu verstehen. Bei der Rede sind diese Deutungshilfen mit dem begrifflichen Inhalt so verschmolzen, dafs sich eine völlige Einheit des Verständnisses ergibt; vielleicht ist dies der entscheidendste Fall der allgemeinen Tatsache, dafs der Mensch das, was er wirklich sieht, hört, erfährt, und das, was seine Interpretation durch Zusetzen, Abziehen, Umformen daraus macht, überhaupt nicht auseinanderzuhalten imstande ist. Es gehört zu den geistigen Erfolgen des schriftlichen Verkehrs, dafs er aus dieser naiven Einheitlichkeit eines ihrer Elemente herausdifferenziert und dadurch die Vielheit jener prinzipiell geschiedenen Faktoren veranschaulicht, die unser scheinbar so einfaches gegenseitiges »Verstehen« ausmachen.

Bei diesen Fragen der Geheimhaltungstechnik ist nicht zu vergessen, dafs keineswegs nur das Geheimnis ein Mittel ist, unter dessen Schutz die materialen Zwecke der Gemeinschaft gefördert werden sollen; sondern dafs vielfach umgekehrt die Gemeinschaftsbildung ihrerseits dazu dienen soll, das Geheimbleiben gewisser Inhalte zu gewährleisten. Das geschieht bei dem besonderen Typus geheimer Gesellschaften, deren Substanz eine Geheimlehre ist, ein theoretisches, mystisches, religiöses W i s s e n. Hier ist das Geheimnis soziologischer Selbstzweck, es handelt sich um Erkenntnisse, die nicht in die Menge dringen sollen; die Wissenden bilden eine Gemeinschaft, um sich gegenseitig die Geheimhaltung zu garantieren. Wären diese Wissenden eine blofse Summe unzusammenhängender Persönlichkeiten, so wäre das Geheimnis bald verloren, die Vergesellschaftung aber bietet jedem dieser Einzelnen einen psychologischen Halt, um ihn vor den Versuchungen des Ausplauderns zu bewahren. Während das Geheimnis, wie ich hervorhob, isolierend und individualisierend wirkt, ist nun die Vergesellschaftung dafür ein Gegengewicht. Alle Arten der Vergesellschaftung schieben das Individualisierungs- und das Sozialisierungsbedürfnis innerhalb ihrer Formen oder auch ihrer Inhalte hin und her, als würde der Forderung eines beharrenden Mischungsverhältnisses durch Einsetzung von qualitativ immer wechselnden Gröfsen genügt: so gleicht die geheime Gesellschaft das Abscheidungsmoment, das jedem Geheimnis eigen ist, durch die Tatsache aus, dafs sie eben G e s e l l s c h a f t ist.

Geheimnis und individualistische Besonderung sind so entschiedene Korrelativa, dafs die Vergesellschaftung jenem gegenüber zwei ganz entgegengesetzte Rollen spielen kann. Sie kann einmal, wie eben betont, direkt gesucht werden, um, bei weiterbestehendem Geheimnis, seine isolierende Folge teilweise auszugleichen, um i n n e r h a l b des Geheimnisses dem Gemeinsamkeitstriebe zu genügen, den es nach aufsen hin abschneidet. Andrerseits aber läfst das Geheimnis prinzipiell an Bedeutung nach, wo aus Gründen des Inhaltes die Besonderung als Prinzip perhorresziert wird. Das Freimaurertum betont, dafs es die a l l g e m e i n s t e Gesellschaft sein will, »der Bund der Bünde«, der einzige, der jeden Sonderzweck und mit ihm alles partikularistische Wesen ablehnt und ausschliefslich das a l l e n guten Menschen Gemeinsame zu seinem Material machen will. Und Hand in Hand mit dieser, immer entschiedener werdenden Tendenz wächst die Vergleichgültigung des Geheimnischarakters für die Logen, seine Zurückziehung

auf die bloſsen formalen Äuſserlichkeiten. Daſs das Geheimnis einmal durch Vergesellschaftung begünstigt, ein andermal aufgelöst wird, ist also durchaus kein Widerspruch; es sind nur verschiedene Formen, in denen sich sein Zusammenhang mit der Individualisierung ausdrückt — ungefähr wie sich der Zusammenhang der Schwäche mit der Furcht sowohl darin beweist, daſs der Schwache Vergesellschaftung sucht, um sich zu schützen, wie daſs er der Vergesellschaftung aus dem Wege geht, wenn er innerhalb ihrer gröſsere Gefahren als in der Isolierung fürchtet. —

Die oben berührte gradweise Einweihung des Mitgliedes nun gehört einem sehr weitgreifenden soziologischen Formgebiet an, innerhalb dessen die geheimen Gesellschaften sich in besonderer Weise markieren: es ist das Prinzip der Hierarchie, der stufenmäſsigen Gliederung der Elemente einer Gesellschaft. Die Feinheit und Systematik, mit der gerade geheime Gesellschaften ihre Arbeitsteilung und die Graduierung ihrer Mitglieder durchführen, hängt mit ihrem nachher zu erläuternden Zuge zusammen: mit der starken Bewuſstheit ihres Lebens, das die organisch instinktiven Kräfte durch fortwährend regulierenden Willen, das Wachstum von innen her durch konstruierende Zweckmäſsigkeit ersetzt. Dieses Rationalistische ihres Aufbaues kann sich nicht sichtbarer ausdrücken, als in dessen abgewogener, deutlicher Architektonik. So z. B. an der Struktur des früher erwähnten tschechischen Geheimbundes Omladina, die einer Gruppe der Karbonari nachgebildet ist und im Jahre 1893 durch eine Gerichtsverhandlung bekannt wurde. Die Leiter der Omladina zerfallen in »Daumen« und »Finger«. In vertraulicher Sitzung wird von den Anwesenden der »Daumen« gewählt; dieser wählt vier »Finger«; die Finger wählen dann wieder einen Daumen und dieser zweite Daumen stellt sich dem ersten Daumen vor. Der zweite Daumen wählt wieder vier Finger und diese wieder einen Daumen, und so schreitet die Gliederung weiter fort; der erste Daumen kennt alle Daumen, aber die übrigen Daumen kennen einander nicht. Von den Fingern kennen einander nur jene vier, die einem gemeinsamen Daumen untergeordnet sind. Alle Handlungen der Omladina leitet der erste Daumen, der »Diktator«. Dieser setzt die übrigen Daumen von allen beabsichtigten Unternehmungen in Kenntnis, die Daumen erteilen dann den ihnen untergeordneten Fingern die Befehle, und die Finger wieder den ihnen zugeteilten Mitgliedern der Omladina.

Dafs die geheime Gesellschaft von ihrer Basis an durch Überlegung und bewufsten Willen aufgebaut werden mufs, gibt ersichtlich einen freien Spielraum für die eigenartige Lust, die ein solches willkürlich verfügendes Aufbauen, ein solches Entwerfen determinierender Schemata mit sich bringt. Alle Systematik — der Wissenschaft, der Lebensführung, der Gesellschaft — enthält eine Machtbewährung, sie unterwirft einen Stoff, der aufserhalb des Gedankens ist, einer Form, die der Gedanke geprägt hat. Und wenn dies von allen Versuchen gilt, eine Gruppe prinzipienmäfsig zu organisieren, so gipfelt es sich in der geheimen Gesellschaft, die nicht erwächst, sondern erbaut wird, die mit einem geringeren Quantum schon geformter Teilstücke zu rechnen hat, als irgend eine despotische oder sozialistische Systematik. Dem Plänemachen und dem Bautrieb, die schon an sich ein Machtwille sind, gliedert sich hier noch der besondere Anreiz an, in dem Aufstellen eines Schemas von Positionen und ihrer Rangverhältnisse über einen weiten, künftig und ideell untertänigen Kreis menschlicher Wesen determinierend zu verfügen. Sehr bezeichnend löst sich diese Lust gelegentlich von jeglicher Zweckmäfsigkeit los und tobt sich in völlig phantastischen Hierarchiebauten aus. So z. B. in den »Hochgraden« der ausgearteten Freimaurerei; als bezeichnend führe ich nur einiges aus der Organisation des »Ordens der Afrikanischen Bauherren« an, der nach der Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland und Frankreich entstand und, selbst nach freimaurerischen Prinzipien konstruiert, die Freimaurerei vernichten wollte. Die Verwaltung der nur sehr kleinen Gesellschaft besorgten fünfzehn Beamte: Summus Magister, Summi Magistri locum tenens, Prior, Subprior, Magister usw. Der Grade der Vereinigung waren sieben: der schottische Lehrling, der schottische Bruder, der schottische Meister, der schottische Ritter, der Eques regii, der Eques de secta consueta, der Eques silentii regii usf.

Denselben Entwicklungsbedingungen wie die Hierarchie begegnet innerhalb der geheimen Gesellschaften die Bildung des Rituals; auch hier bewirkt die ihnen eigene Unpräjudiziertheit durch historische Organisationen, ihr Aufbau von einer selbstgelegten Basis aus, eine aufserordentliche Freiheit und Reichtum der Formung. Es gibt vielleicht keinen äufseren Zug, der die geheime Gesellschaft so entschieden und im typischen Unterschiede gegen die offene Gesellschaft charakterisierte, als die Wertung der Gebräuche, Formeln, Riten, und deren eigentümliches Präponderanz- und Gegensatzverhältnis zu den Zweck-

inhalten des Bundes. Diese werden manchmal weniger ängstlich gehütet, als das Geheimnis des Rituals. Die fortgeschrittene Freimaurerei betont ausdrücklich, sie sei keine geheime Verbindung, sie hätte keine Veranlassung, die Zugehörigkeit zu ihr, ihre Absichten und Handlungen zu verbergen; das Gelübde der Verschwiegenheit beziehe sich ausschliefslich auf die Formen des maurerischen Ritus. Sehr bezeichnend bestimmt der Studentenorden der Amizisten, Ende des 18. Jahrhunderts, in § 1 seiner Statuten —: »Jedes Mitgliedes heiligste Pflicht ist: das tiefste Schweigen über solche Sachen zu halten, die das Wohl des Ordens betreffen. Dahin gehören: Ordens- und Erkennungszeichen, Namen der Brüder, Feierlichkeiten usw.« Nachher wird in demselben Statut der Zweck und das Wesen des Ordens unverhüllt und genau angegeben! In einem wenig umfangreichen Buche, das die Konstitution und das Wesen der Carbonari beschreibt, füllt die Aufzählung der Formeln und Gebräuche bei der Aufnahme neuer Mitglieder und bei Zusammenkünften 75 Druckseiten! Es bedarf keiner weiteren Beispiele; die Rolle des Rituals in den geheimen Gesellschaften ist bekannt genug, von den religiös-mystischen Bünden des Altertums einerseits bis zu den Rosenkreutzern des 18. Jahrhunderts, andrerseits bis zu den verruchtesten Verbrecherbanden. Die soziologischen Motivierungen dieses Zusammenhanges sind etwa folgende.

Das Auffällige an der Behandlung des Rituals in den geheimen Gesellschaften ist nicht nur die Strenge seines Beobachtetwerdens, sondern vor Allem die Ängstlichkeit, mit der es als Geheimnis gehütet wird — als wäre seine Enthüllung genau so verderblich wie die der Zwecke und Aktionen, oder etwa der Existenz der Gesellschaft überhaupt. Die Zweckmäfsigkeit davon ist wahrscheinlich, dafs durch diese Einbeziehung eines ganzen Komplexes äufserer Formen in das Geheimnis der ganze Aktions- und Interessenbezirk der geheimen Gesellschaft erst eine abgerundete Einheit wird. Die geheime Gesellschaft mufs suchen, unter den ihr eigentümlichen Kategorien eine Art Lebenstotalität zu schaffen; um ihren Zweckinhalt, den sie scharf betont, baut sie deshalb ein Formelwesen, wie einen Körper um die Seele, und stellt beides gleichmäfsig unter den Schutz des Geheimnisses, weil es erst so ein harmonisches Ganzes wird, in dem ein Teil den andren stützt. Dafs dabei die Heimlichkeit des Äufserlichen besonders stark betont wird, ist deshalb erforderlich, weil sie hier nicht so selbstverständlich und durch das unmittelbare Interesse gefordert ist,

wie bei dem sachlichen Zweck des Bundes. Dies verhält sich nicht anders, als etwa beim Militär und bei der religiösen Gemeinde. Daſs in beiden der Schematismus, das Formelwesen, die Fixierungen des Benehmens einen so breiten Raum einnehmen, erklärt sich ganz im Allgemeinen dadurch, daſs beide den Menschen ganz fordern, d. h. daſs jedes von ihnen das ganze Leben auf je eine besondere Ebene projiziert, jedes eine Vielheit von Kräften und Interessen unter einem besonderen Gesichtswinkel zu einer geschlossenen Einheit zusammenwachsen läſst. Dies eben pflegt auch die geheime Gesellschaft zu erstreben: es gehört zu ihren Wesenszügen, daſs sie auch da, wo sie die Individuen nur nach partiellen Interessen ergreift, wo sie inhaltlich ein reiner Zweckverband ist, doch in höherem Maſse den ganzen Menschen beansprucht, die Persönlichkeiten mehr in ihrem ganzen Umfange miteinander verbindet und gegeneinander verpflichtet, als eben derselbe Zweckinhalt es innerhalb einer offenen Gesellschaft tun würde. Indem die Symbolik des Ritus eine Weite unsicher begrenzter Gefühle aufregt, über alle verstandesmäſsigen Einzelinteressen hinaus, verwebt die geheime Gesellschaft diese letzteren in eine Gesamtbeanspruchung des Individuums. Durch die rituelle Form erweitert sich der Sonderzweck der geheimen Gesellschaft zu einer geschlossenen, sowohl soziologischen wie subjektiven, Einheit und Ganzheit. Es kommt dazu, daſs durch solchen Formalismus ebenso wie schon durch die Hierarchie, die geheime Gesellschaft sich zu einer Art Gegenbild der offiziellen Welt macht, zu der sie sich in Gegensatz stellt. Es ist die allenthalben hervortretende soziologische Norm: daſs Gebilde, die sich in Opposition und Absonderung gröſseren, sie umfassenden, entgegenstellen, die Formen dieser dennoch in sich wiederholen. Nur ein Gebilde, das irgendwie als ein Ganzes gelten kann, ist imstande, seine Elemente stark an sich zu halten; die Art der organischen Geschlossenheit, vermöge deren seine Glieder wirklich von einem einheitlichen Lebensstrom durchkreist werden, entlehnt es jenem gröſseren Ganzen, an dessen Formen seine Individuen angepaſst waren und dem es gerade durch diese Nachahmung am ehesten ein Paroli bieten kann.

Das gleiche Verhältnis ergibt endlich noch das folgende Motiv für die Soziologie des Rituals in der geheimen Gesellschaft. Jede solche enthält ein Maſs von Freiheit, welches eigentlich in der Struktur der umgebenden Gesamtgruppe nicht vorgesehen ist. Mag die geheime Gesellschaft nun, wie die Vehme, die unzulängliche

Rechtsübung des politischen Kreises ergänzen, oder mag sie, wie die Verschwörung oder Verbrecherbande, sich gegen dessen Recht auflehnen, oder mag sie sich, wie die Mysterien, jenseits der Gebote und Verbote des gröſsten Kreises halten — immer hat die Heraussonderung, die die geheime Gesellschaft charakterisiert, den Ton einer Freiheit, es ist mit ihr ein Gebiet betreten, auf das die Normen der Umgebung sich nicht erstrecken. Das Wesen der geheimen Gesellschaft als solcher ist Autonomie. Aber es ist eine solche, die sich der Anarchie nähert, das Heraustreten aus dem Bindungsrayon der Allgemeinheit hat für die geheime Gesellschaft leicht Wurzellosigkeit, einen Mangel an festem Lebensgefühl und normierenden Rückhalten zur Folge. Dieses Manko nun ist es, dem die Bestimmtheit und Detailliertheit ihres Rituals zu Hilfe kommt. Es zeigt sich auch hier, wie sehr der Mensch einer bestimmten Proportion zwischen Freiheit und Gesetz bedarf und sich, wo die Maſsbestimmung beider ihm nicht aus einer Quelle kommt, das gegebene Quantum der einen durch ein, aus irgendwelcher andern Quelle beschafftes Quantum der andern zu ergänzen strebt, bis jene Proportion erreicht ist. Mit dem Ritual legt sich die geheime Gesellschaft freiwillig einen formalen Zwang auf, den ihre materiale Gelöstheit und Fürsichsein als Komplement fordert. Es ist bezeichnend, daſs es unter den Freimaurern gerade die amerikanischen — die also der gröſsten politischen Freiheit genieſsen — sind, von denen die strengste Einheit in der Arbeitsweise, die gröſste Uniformität des Rituals aller Logen gefordert wird; während in Deutschland — wo das anderweitig hinreichend starke Bindungsquantum es nicht leicht zu einer Gegenforderung im Sinne einer Freiheitsbeschränkung kommen läſst — eine gröſsere Freiheit in der Art, wie die einzelne Loge arbeitet, geübt wird. Der sachlich oft völlig sinnlose, schematische Zwang des Rituals der geheimen Gesellschaft ist also durchaus kein Widerspruch gegen ihre bis zur Anarchie gehende Freiheit, ihre Losbindung von den Normen des Kreises, der sie umfaſst, sondern im Gegenteil: wie die starke Verbreitung geheimer Gesellschaften in der Regel ein Beweis für öffentliche Unfreiheit, polizeiliche Reglementierungssucht, politische Bedrückung ist, eine Reaktion des Freiheitsbedürfnisses — so weist umgekehrt die innere, rituelle Reglementierung dieser Gesellschaften auf ein Maſs von Freiheit und Gelöstheit hin, für das die Balance des menschlichen Wesens nun jenen Schematismus als eine Gegennormierung fordert.

Diese letzten Überlegungen haben schon auf das methodische Prinzip geführt, von dem aus ich die noch ausstehenden Züge geheimer Gesellschaften analysieren will: inwieweit diese nämlich sich als im wesentlichen quantitative Modifikationen der typischen Züge der Vergesellschaftung überhaupt darstellen. Die Begründung dieser Vorstellungsart der geheimen Gesellschaft führt über eine nochmalige Betrachtung ihrer Stellung in dem soziologischen Formenkomplex.

Das Geheime an den Gesellschaften ist eine primäre soziologische Tatsache, eine bestimmte Art und Färbung des Zusammen, eine formale Beziehungsqualität, in unmittelbarer oder mittelbarer Wechselwirkung mit andern solchen den Habitus des Gruppenelementes oder der Gruppe bestimmend. Historisch angesehen dagegen ist die geheime Gesellschaft ein sekundäres Gebilde, d. h. sie entsteht immer nur innerhalb einer schon perfekten Gesellschaft. Anders ausgedrückt: die geheime Gesellschaft ist in sich selbst durch ihr Geheimnis ebenso charakterisiert, wie andere — oder auch sie selbst — durch ihre Über- und Unterordnung oder ihre Angriffszwecke oder ihren Nachahmungscharakter; dafs sie aber als so charakterisierte sich bilden kann, ist nur unter der Voraussetzung einer sonst schon gebildeten möglich. Sie setzt sich dem weiteren Kreise innerhalb dieses selbst als ein engerer entgegen; dieses Entgegen ist, welches auch ihr Zweck sei, jedenfalls im Sinne der Abschliefsung gemeint; selbst diejenige geheime Gesellschaft, die nur der Gesamtheit einen bestimmten Dienst völlig selbstlos leisten und sich nach dessen Vollbringung auflösen will, hält ersichtlich ihre temporäre Aussonderung aus jener Gesamtheit für die unumgängliche Technik zu ihrem Zweck. So gibt es von den vielen engeren Gruppen, die von gröfseren umschlossen sind, durchaus keine, die durch ihre soziologische Konstellation so stark ihre formale Selbstgenugsamkeit betonen müfste. Ihr Geheimnis umgibt sie wie eine Grenze, jenseits deren es nur material oder wenigstens formal Entgegengesetztes gibt, und die sie deshalb in sich zu einer vollendeten Einheit zusammenschliefst. In den Gruppierungen jeder anderen Art kann der Inhalt des Gruppenlebens, können die Aktionen der Mitglieder in Rechten und Pflichten das Bewufstsein dieser so erfüllen, dafs darin die formale Tatsache der Vergesellschaftung normalerweise kaum eine Rolle spielt; die geheime Gesellschaft aber kann ihren Mitgliedern das deutliche und betonte Bewufstsein, dafs sie eben eine Gesellschaft bilden, garnicht verschwinden lassen:

das stets fühlbare und zu bewahrende Pathos des Geheimnisses verleiht der Bundesform, die an diesem hängt, dem Inhalte gegenüber eine, mit andern Verbindungen verglichen, überwiegende Bedeutung. Der geheimen Gesellschaft fehlt völlig das organische Wachstum, der Instinktcharakter in der Akkumulierung, jede unbefangene Selbstverständlichkeit des Zueinandergehörens und Einheitbildens. Ihre Inhalte mögen noch so irrationelle, mystische, gefühlsmäfsige sein — die Art ihres Sich-Bildens ist durchaus bewufst und gewollt. Durch das in ihrem Zustandekommen und ihrem Leben dauernd akzentuierte Bewufstsein, Gesellschaft zu sein, ist sie das Gegenteil aller triebhaften Gemeinschaften, bei denen die Vereinigung mehr oder weniger nur der Ausdruck eines wurzelhaften Zusammengewachsenseins ihrer Elemente ist: ihre sozialpsychologische Form ist durchaus die des Zweckverbandes. Diese Konstellation macht begreiflich, dafs die Formbestimmtheiten der Kreisbildung überhaupt in der geheimen Gesellschaft eine spezifische Verschärfung gewinnen, und dafs wesentliche soziologische Züge ihrer sich als blofse Quantitätssteigerung ganz allgemeiner Beziehungstypen entwickeln.

Einer derselben ist schon angedeutet: die Charakterisierung und der Zusammenhalt des Kreises durch den Abschlufs gegen die soziale Umgebung. In diesem Sinne wirken die oft umständlichen Erkennungszeichen, durch die sich das einzelne Mitglied als der Gesellschaft zugehörig legitimiert — und zwar waren sie in den Zeiten vor allgemeinerer Verbreitung der Schrift gerade zu diesem Behuf unumgänglicher als später, wo ihre andern soziologischen Zweckdienlichkeiten die der blofsen Legitimation überragen. Solange es an Aufnahmebestätigungen, Avisierungen, Signalements fehlte, hatte eine Verbindung, deren Unterabteilungen sich an verschiedenen Orten befanden, gar kein Mittel, Unbefugte auszuschliefsen, ihre Wohltaten oder Mitteilungen nur an die wirklich Berechtigten gelangen zu lassen, aufser durch Zeichen, die nur diesen letzteren offenbart wurden, zu deren Geheimhaltung sie verpflichtet waren und durch die sie sich an jedem beliebigen Sitz der Verbindung als Mitglieder legitimieren konnten. Den Abscheidungszweck gerade charakterisiert sehr deutlich die Entwicklung, die gewisse Geheimbünde bei Naturvölkern, besonders in Afrika und unter den Indianern, genommen haben. Diese Bünde sind nur von Männern gebildet und verfolgen im wesentlichen die Absicht, deren Absonderung von den Frauen zu markieren. Die

Mitglieder erscheinen, sobald sie als solche in Aktion treten, in Masken, und es pflegt den Frauen bei schwerer Strafe verboten zu sein, sich ihnen zu nähern. Dennoch ist es den Frauen hier und da gelungen, hinter das Geheimnis zu kommen, daſs die schreckhaften Erscheinungen keine Gespenster, sondern ihre Männer sind. Wo das geschah, haben die Bünde oft ihre ganze Bedeutung verloren und sind zu einem harmlosen Mummenschanz geworden. Das undifferenziert-sinnliche Vorstellen des Naturmenschen kann sich die Abscheidung, die er zu betonen wünscht, garnicht vollkommener denken, als daſs sich die zu ihr Strebenden und Berechtigten verstecken, sich unsichtbar machen. Das ist die roheste und äuſserlich radikalste Art des Verheimlichens, daſs nicht nur ein einzelnes Tun des Menschen, sondern gleich der ganze Mensch sich verheimlicht: der Bund tut nicht etwas Geheimnisvolles, sondern die Gesamtheit seiner Träger macht sich zum Geheimnis. Diese Form des Geheimbundes entspricht vollkommen der primitiven Geistesstufe, in der noch das ganze Subjekt in jeder besonderen Betätigung völlig aufgeht, wo diese noch nicht hinreichend objektiviert ist, um ihr einen Charakter zu lassen, den nicht gleich der ganze Mensch teilt. Daher ist ebenso begreiflich, daſs sobald das Maskengeheimnis durchbrochen ist, die ganze Separierung hinfällig wird und der Bund mit seinem Mittel und seiner Äuſserung zugleich seine innere Bedeutung verliert.

Die Scheidung hat hier den Sinn eines Wertausdrucks: man sondert sich ab, weil man sich mit den andern Wesen nicht gemein machen, weil man die eigene Superiorität diesen gegenüber fühlbar machen will. Allenthalben führt dies Motiv zu Gruppenbildungen, welche von denen zu sachlichen Zwecken ersichtlich scharf unterschieden sind. Indem diejenigen, die sich abheben wollen, sich zusammenschlieſsen, entsteht eine Aristokratie, die die Position und das Selbstbewuſstsein der Einzelnen durch das Gewicht ihrer Summe stärkt und sozusagen verbreitert. Daſs Absonderung und Gruppenbildung so durch das aristokratisierende Motiv verbunden werden, gibt jener in vielen Fällen von vornherein das Cachet des »Besonderen« im Sinne des Wertes: es ist schon in Schulklassen bemerkbar, wie engere, sich zusammenschlieſsende Kameradenkreise schon durch die bloſs formale Tatsache, eine Sondergruppe zu bilden, den andern, unorganisierten gegenüber sich als eine Elite dünken, und daſs diese durch ihre Feindseligkeit und Miſsgunst solchen Höherwert unfrei-

willig anerkennen. In diesen Fällen ist Geheimnis und Geheimnistuerei eine Höherführung der Mauer gegen aufsen und damit eine Verstärkung des aristokratischen Gruppencharakters.

Diese Bedeutung der Geheimverbindung als Steigerung des soziologischen Sich-Abschliefsens überhaupt, tritt in den politischen Aristokratien markant hervor. Zu den Requisiten aristokratischer Herrschaft hat von jeher die Heimlichkeit gehört. Sie nutzt die psychologische Tatsache, dafs das Unbekannte als solches schreckhaft, mächtig, bedrohend erscheint, zunächst damit aus, dafs sie die numerische Geringfügigkeit der herrschenden Klasse zu verstecken sucht. In Sparta hielt man die Zahl der Krieger möglichst geheim, und den gleichen Zweck wollte man in Venedig durch die Verordnung einfach schwarzer Tracht aller Nobili erreichen: dem Volk sollte nicht eine auffallende Tracht die geringe Zahl der Machthaber augenscheinlich machen. Dies steigerte sich dort bis zur vollkommenen Verborgenheit des Kreises der höchsten Machthaber: die Namen der drei Staatsinquisitoren kannte niemand aufser dem Rat der Zehn, der sie wählte. In einigen Schweizer Aristokratien hiefs eines der wichtigsten Ämter geradezu die Heimlichen, und in Freiburg wurden die aristokratischen Familien »die heimlichen Geschlechter« genannt. Im Gegensatz dazu ist mit dem demokratischen Prinzip das der Öffentlichkeit verbunden und, in der gleichen Gesinnung, die Tendenz auf allgemeine und Grundgesetze. Denn solche beziehen sich auf eine unbegrenzte Zahl von Subjekten und sind deshalb ihrem Wesen nach öffentlich. Umgekehrt ist die Benutzung des Geheimnisses innerhalb des aristokratischen Regimes nur die äufserste Steigerung jener sozialen Abschliefsung und Exemtion, derentwegen die Aristokratie einer allgemeinen, fundamental festgelegten Gesetzgebung zu widerstreben pflegt.

Wo der Begriff des Aristokratischen von der Politik einer Gruppe auf die Gesinnung eines Individuums übergeht, gewinnt das Verhältnis von Absonderung und Heimlichkeit eine der Erscheinung nach völlig veränderte Stufe. Die vollkommene Vornehmheit in sittlicher wie in geistiger Hinsicht verschmäht jedes Verbergen, weil ihre innere Sicherheit sie gleichgültig dagegen macht, was Andre von uns wissen oder nicht wissen, ob sie uns richtig oder falsch, hoch oder niedrig schätzen; die Heimlichkeit ist ihr eine Konzession an die Aufsenstehenden, eine Abhängigkeit des Benehmens von der Rücksicht auf

sie. Darum ist die »Maske«, die so mancher für das Zeichen und den Beweis seiner aristokratischen, der Menge abgewandten Seele hält, gerade der Beweis der Bedeutung, die die Menge für ihn hat. Die Maske des wahrhaft Vornehmen ist, daſs die Vielen ihn doch nicht verstehen, ihn sozusagen überhaupt nicht sehen, auch wenn er sich hüllenlos zeigt.

Die Scheidung gegen alles Auſserhalb-des-Kreises, die, als allgemeine soziologische Formtatsache, sich des Geheimnisses als einer steigernden Technik bedient, gewinnt eine besondere Färbung durch die Mehrheit der Grade, in der die Einweihung in die geheimen Gesellschaften bis zu ihren letzten Mysterien hin zu erfolgen pflegt und die uns vorhin schon einen andern soziologischen Zug der geheimen Gesellschaft beleuchtete. In der Regel wird von dem Novizen das feierliche Versprechen der Geheimhaltung alles dessen, was er erfahren wird, verlangt, bevor die Aufnahme auch nur in den ersten Grad erfolgt. Damit ist die absolute und formale Scheidung, die das Geheimnis leisten kann, bewirkt. Allein indem so der eigentliche Inhalt oder Zweck des Bundes dem Eingetretenen erst allmählich zugängig wird — sei dieser die vollendete Reinigung und Heiligung der Seele durch die Weihen der Mysterien, sei es die absolute Aufhebung jeder moralischen Schranke, wie bei den Assassinen und andern Verbrechergesellschaften — wird die Scheidung in materialer Beziehung anders gestaltet: kontinuierlicher, relativer. Der Neueingetretene steht bei diesem Modus dem Zustand des Nicht-Teilhabers noch näher, es bedarf von diesem her der Prüfung und Erziehung, bis zu dem Erfassen des Ganzen oder des Zentrums der Vereinigung. Dadurch aber wird ersichtlich eine Geschütztheit dieses letzteren, eine Isolierung seinergegen das Äuſsere erreicht, die über die durch jenen Eintrittseid gewonnene hinausgeht: es wird dafür gesorgt, — wie schon gelegentlich des Beispiels der Druiden gezeigt wurde — daſs der noch Unerprobte auch nicht viel zu verraten hat, indem innerhalb des prinzipiellen Geheimnisses, das den Bund als ganzen umgibt, nun noch die graduelle Geheimhaltung gleichsam eine elastische Schutzsphäre für sein Innerlichstes und Wesentlichstes herstellt.

Der Gegensatz der exoterischen und der esoterischen Mitglieder, wie er dem Pythagoreerbunde zugeschrieben wird, ist die markanteste Form dieser Schutzvorrichtung. Der Kreis der nur teilweise Eingeweihten bildet gewissermaſsen einen Puffer-Rayon gegen die gar-

nicht Eingeweihten. Wie es allenthalben die Doppelfunktion des »Mittleren« ist, zu verbinden und zu trennen, oder vielmehr, wie er nur eine Rolle spielt, die wir aber, je nach unseren auffassenden Kategorien und nach der Richtung unseres Blickes, bald als verbindende, bald als trennende bezeichnen — so zeigt sich hier die Einheit der äuſserlich einander entgegenlaufenden Tätigkeiten im hellsten Lichte: gerade weil die niederen Grade des Bundes einen vermittelnden Übergang zu dem eigentlichen Zentrum des Geheimnisses bilden, schaffen sie die allmählige Verdichtung der Repulsionssphäre um dieses herum, die es sicherer schützt, als die Schroffheit eines radikalen Ganz-darinnen- oder Ganz-drauſsen-Seins es könnte. —

Das soziologische Fürsichsein stellt sich in praktischer Wendung als Gruppenegoismus dar: die Gruppe verfolgt ihre Zwecke mit derjenigen Rücksichtslosigkeit gegen die Zwecke der Gebilde auſserhalb ihrer, die am Individuum eben Egoismus heiſst. Für das Bewuſstsein der Einzelnen pflegt sie sich freilich dadurch eine sittliche Rechtfertigung anzueignen, daſs die Gruppenzwecke an und für sich einen überindividuellen, objektiven Charakter tragen, daſs man oft keine Einzelperson nennen kann, die von dem gruppenegoistischen Verfahren unmittelbar profitierte, ja, daſs dieses oft von seinen eigenen Trägern Selbstlosigkeit und Opfer fordert. Hier aber handelt es sich nicht um die ethische Wertung, sondern um die Abtrennung der Gruppe von ihrer Umgebung, die der Gruppenegoismus bewirkt oder bezeichnet. Dieser wird nun aber an einem kleineren Kreise, der sich innerhalb eines gröſseren erhalten und entwickeln will, eine gewisse Grenze haben, solange er vor aller Augen existiert. Eine offene Vereinigung nämlich mag noch so heftig gegen andre desselben gröſseren Verbandes oder gegen die Gesamtverfassung dieses ankämpfen — sie wird dennoch immer behaupten müssen, daſs die Realisierung ihrer letzten Zwecke dem Ganzen zum Vorteil gereiche, und die Notwendigkeit dieser äuſserlichen Behauptung wird dem tatsächlichen Egoismus ihres Handelns jedenfalls irgend eine Schranke auferlegen. Bei geheimen Gesellschaften fällt diese Notwendigkeit fort und es ist wenigstens die Möglichkeit jener absoluten Feindseligkeit gegen andre bezw. gegen das Ganze gegeben, die die offene Gesellschaft nicht zugeben und also auch nicht unbedingt ausüben kann. Durch nichts wird die Gelöstheit der geheimen Gesellschaften von ihrer sozialen Umgebung so entschieden symbolisiert oder auch gefördert, als durch den Fortfall jener Heuchelei

oder tatsächlichen Kondeszendenz, die die offene Gesellschaft unerläſslich in die Teleologie der umgebenden Gesamtheit einordnet.

Trotz der tatsächlichen quantitativen Abgrenzung jeder wirklichen Gemeinschaft, gibt es doch eine erhebliche Reihe solcher, deren innere Tendenz die ist: wer nicht ausgeschlossen ist, ist eingeschlossen. Innerhalb gewisser politischer, religiöser, standesmäſsiger Peripherien wird ein Jeder, der bestimmten äuſseren, meistens nicht willensmäſsigen, sondern mit seiner Existenz gegebenen Bedingungen genügt, ohne weiteres als »dazugehörig« gerechnet. Wer z. B. in dem Staatsterritorium geboren ist, der ist, wo nicht besondere Verhältnisse ihn zu einer Ausnahme machen, ein Mitglied des vielfach komplizierten Staatsverbandes; der Angehörige einer bestimmten Gesellschaftsklasse wird selbstverständlich in die sozialen Konventionen und Verbindungsformen derselben einbezogen, wenn er nicht zum freiwilligen oder unfreiwilligen Outsider wird; das Extrem bildet der Anspruch einer Kirche, eigentlich die Gesamtheit des Menschengeschlechtes zu umfassen, so daſs nur historische Zufälle, sündhafte Verstocktheit oder eine besondere Absicht Gottes irgendwelche Wesen von dem ideell auch für sie geltenden religiösen Verbande ausschlösse. Hier scheiden sich also zwei Wege, die ersichtlich eine prinzipielle Differenzierung des soziologischen Sinnes der Gesellschaften überhaupt bedeuten, so sehr die Praxis sie mischen oder ihre Schärfe herabmindern mag: dem Grundsatz, daſs eingeschlossen ist, wer nicht ausdrücklich ausgeschlossen ist, steht der andre gegenüber, daſs ausgeschlossen ist, wer nicht ausdrücklich eingeschlossen ist. Den letzteren Typus stellen die geheimen Gesellschaften in der entschiedensten Reinheit dar. Die Unbedingtheit ihrer Abscheidung, von der Bewuſstheit bei jedem Schritt ihrer Entwicklung getragen, hat zur Folge wie zur Ursache, daſs der nicht ausdrücklich Aufgenommene eben damit ausdrücklich ausgeschlossen ist. Der Freimaurerbund konnte seine neuerdings stark betonte Behauptung, daſs er kein eigentlicher »Geheimbund« wäre, nicht besser stützen, als durch sein gleichzeitig geäuſsertes Ideal, alle Menschen zu umfassen und die Menschheit als ganze darzustellen.

Der Steigerung des Abschlusses nach auſsen entspricht hier wie überall eine ebensolche des Zusammenschlusses nach innen, da dies nur die zwei Seiten oder Erscheinungsformen eines und desselben soziologischen Verhaltens sind. Ein Zweck, der den Menschen veranlaſst, eine geheime Verbindung mit andren einzugehen, schlieſst

allermeistens von vornherein einen so überwiegenden Teil seines allgemeinen sozialen Kreises von der Teilnehmerschaft aus, dafs die möglichen und wirklichen Teilnehmer einen Seltenheitswert bekommen. Mit diesen darf der Einzelne es nicht verschütten, weil sie nur sehr viel schwerer durch andre ersetzt werden können, als es ceteris paribus in einem legitimen Bunde geschehen kann. Dazu kommt, dafs jede Zwistigkeit innerhalb der geheimen Gesellschaft die Gefahr des Verrates mit sich bringt, zu deren Vermeidung in diesem Falle die Selbsterhaltung des Einzelnen mit der des Ganzen zusammenzuwirken pflegt. Endlich fallen durch die Gelöstheit der geheimen Gesellschaft aus den umgebenden sozialen Synthesen eine Reihe von Konfliktsanlässen hinweg. Unter allen Bindungen des Individuums nimmt die durch geheime Vergesellschaftung immer eine Exemtionsstellung ein, der gegenüber die offenen: familiäre und staatliche, religiöse und wirtschaftliche, klassenmäfsige und freundschaftliche, so mannigfaltig ihr Inhalt sei, doch ein ganz andres Mafs und Art von Berührungsflächen haben. Erst der Gegensatz gegen die geheimen Gesellschaften macht klar, dafs die Ansprüche jener, sozusagen in einer Ebene liegend, durcheinandergehen; und wie sie gleichsam einen offenen Konkurrenzkampf um die Kraft und das Interesse des Individuums führen, so stofsen innerhalb des einzelnen dieser Kreise die Individuen hart zusammen, weil ein jedes zugleich von den Interessen anderweitiger Kreise beansprucht ist. Derartige Kollisionen sind angesichts der soziologischen Isoliertheit der geheimen Gesellschaft sehr eingeschränkt. Ihren Zwecken und ihrem Betriebe entspricht es, dafs konkurrierende Interessen aus jener Dimension der offenen Verbindungen vor der Tür gelassen werden, jede geheime Gesellschaft übt — schon weil sie *ihre* Dimension allein zu füllen pflegt, da ein Individuum kaum je mehreren geheimen Gesellschaften angehören wird — eine Art absoluter Herrschaft über ihre Mitglieder, die es unter diesen zu Konflikten, wie sie aus der Koordination jener andren entstehen, nicht so leicht kommen läfst. Der »Burgfriede«, der eigentlich innerhalb jeder Vereinigung herrschen sollte, ist innerhalb der geheimen durch deren eigentümliche und Ausnahmebedingungen in formal unübertrefflicher Weise begünstigt. Ja, es scheint, als ob noch ganz abgesehen von diesem realistischeren Grunde, schon die blofse Form des Geheimnisses als solchen die Teilnehmer von sonstigen Beeinflufsungen und Störungen freier hielte und ihnen dadurch die Konkordanz erleichterte. Ein

englischer Politiker hat in dem Geheimnis, welches das englische Kabinett umgibt, den Grund seiner Stärke gesucht: jeder, der im öffentlichen Leben tätig gewesen, wisse, dafs eine kleine Anzahl von Leuten desto leichter in Übereinstimmung zu bringen sei, je geheimer ihre Verhandlungen seien.

Dem besonderen Kohäsionsmafse innerhalb der geheimen Gesellschaften entspricht die Entschiedenheit ihrer Zentralisierung: sie geben Beispiele eines so unbedingten und blinden Gehorsams gegenüber den Anführern, wie er zwar natürlich auch anderweitig vorkommt, hier aber angesichts des oft anarchischen und alles sonstige Gesetz negierenden Charakters der Vereinigung besonders merkwürdig ist. Je verbrecherischer die Zwecke der geheimen Gesellschaft sind, desto unbeschränkter pflegt die Macht der Anführer zu sein und desto grausamer ausgeübt zu werden. Die Assassinen in Arabien, die Chauffeurs — eine besonders im 18. Jahrhundert in Frankreich wütende Räuberbande von verzweigter Organisation —, die Gardunas in Spanien, eine Verbrechergesellschaft, die vom 17. bis Anfang des 19. Jahrhunderts in Beziehungen zur Inquisition stand — alle diese, deren Wesen Gesetzlosigkeit und Rebellion waren, standen unter einem Oberhaupt, das sie sich teilweise selbst setzten und dem sie sich ohne jede Kritik und Bedingung beugten. Hierzu wirkt nicht nur die Korrelation der Bedürfnisse nach Freiheit und nach Bindung, wie sie an der Strenge des Rituals hervortritt, und die hier die Extreme beider zusammenfafst: das Übermafs von Freiheit, das solche Bünde gegenüber allen sonst gültigen Normen besafsen, mufste um des Gleichgewichts des Lebensgefühles willen durch ein gleiches Übermafs von Unterworfenheit und Verzicht auf eigenen Willen ausgeglichen werden. Aber wesentlicher war doch wohl die Notwendigkeit der Zentralisierung, die die Lebensbedingung der geheimen Gesellschaft ist; und zwar insbesondere, wenn sie, wie eine Verbrechergesellschaft, von den umgebenden Kreisen lebt, sich in sehr mannigfaltigen Ausstrahlungen und Aktionen in diese mischt und durch Verrat und Interessenablenkung schwer bedroht ist, sobald nicht der unbeugsamste Zusammenhalt von einem Zentrum her in ihr herrscht.

Es ist deshalb bezeichnend, dafs die geheime Gesellschaft, wenn es in ihr aus irgend welchen Gründen zu keiner streng zusammenhaltenden Autorität kommt, besonders schweren Gefahren ausgesetzt ist. Die Waldenser waren ihrem Wesen nach durchaus keine geheime Gesell-

schaft, sondern wurden es, im 13. Jahrhundert, nur durch den äufseren Zwang, sich verborgen zu halten. Dadurch wurde es ihnen unmöglich, sich regelmäfsig zu versammeln, und dies wiederum liefs ihre Lehre die Einheit verlieren; es entstanden eine Anzahl gesondert lebender und sich entwickelnder Abzweigungen, die oft einander feindlich gegenüberstanden. Sie verfielen der Schwäche, weil ihnen das notwendige und ergänzende Attribut der Geheimverbindung, die ununterbrochen wirksame Zentralisierung, fehlte. Und dafs die Machtbedeutung des Freimaurerbundes offenbar nicht ganz im Verhältnis zu seiner Ausdehnung und seinen Mitteln steht, liegt wohl an der weitgehenden Autonomie seiner Bestandteile, die weder eine einheitliche Organisation noch eine Zentralbehörde besitzen. Indem sich ihre Gemeinsamkeiten nur auf Grundsätze und Erkennungszeichen erstrecken, sind sie nur solche der Gleichheit und der Beziehung von Person zu Person, aber nicht der Zentralisation, die die Kräfte der Elemente zusammenhält und die das Korrelat der Abgesondertheit der geheimen Gesellschaft ist.

Es ist nichts als eine Exaggeration dieses formalen Motivs, dafs geheime Gesellschaften oft von unbekannten Oberen geleitet werden: die niederen Grade sollen nicht wissen, wem sie gehorchen. Dies geschieht freilich zunächst der Bewahrung des Geheimnisses wegen und steigert sich in dieser Absicht bis zu der Konstruktion einer geheimen Gesellschaft in Italien, der Welfischen Ritter, die Anfangs des 19. Jahrhunderts an der Befreiung und Einigung Italiens arbeitete: sie hatte an ihren verschiedenen Sitzen je einen höchsten Rat von sechs Personen, die sich gegenseitig nicht kannten, sondern nur durch eine Mittelsperson, die »der Sichtbare« hiefs, miteinander verkehrten. Allein dies ist keineswegs die einzige Zweckdienlichkeit der geheimen Oberen. Sie bedeuten vielmehr die äufserste, abstrakteste Sublimierung zentralistischer Abhängigkeit. Die Spannung zwischen dem Abhängigen und seinem Führer erreicht den höchsten Grad, indem der letztere aufser Sehweite rückt, es bleibt die reine, sozusagen unbarmherzige, durch keine persönliche Färbung modifizierte Tatsache des Gehorsams schlechthin übrig, aus der der Superordinierte als Subjekt verschwunden ist. Wenn schon der Gehorsam gegen eine unpersönliche Instanz, gegen ein blofses Amt, gegen den Träger eines objektiven Gesetzes, den Charakter unbiegbarer Strenge hat, so steigert sich dieser noch bis zu einer unheimlichen Absolutheit, sobald die befehlende Persönlichkeit prinzipiell verborgen bleibt.

Denn wenn zugleich mit der Sichtbarkeit und Bekanntheit des Beherrschenden freilich auch die individuelle Suggestion, die Gewalt der Persönlichkeit dem Befehlsverhältnis fehlt, so verschwinden aus ihm doch auch die Einschränkungen, das bloſs Relative und sozusagen »Menschliche«, das der erfahrbaren, singulären Person anhaftet; der Gehorsam muſs hier durch das Gefühl gefärbt sein, einer nicht greifbaren und ihren Grenzen nach garnicht bestimmbaren Macht unterworfen zu sein, die man nirgends sehen, aber deshalb überall vermuten kann. Der soziologisch allgemeine Zusammenhang einer Gruppe durch die Einheit der befehlenden Instanz ist in der geheimen Gesellschaft mit unbekannten Oberen gleichsam in einen focus imaginarius verlegt und hat damit seine reinste, gesteigertste Form gewonnen.

Der soziologische Charakter, der dieser zentralistischen Unterordnung an den Einzelelementen der geheimen Gesellschaft entspricht, ist deren Entindividualisierung. Wo die Gesellschaft nicht die Interessen ihrer Individuen zur unmittelbaren Absicht hat, sondern sozusagen aus sich heraustritt, indem sie ihre Mitglieder als Mittel zu auſserhalb ihrer gelegenen Zwecken und Aktionen benutzt — da zeigt die geheime Gesellschaft wiederum ein gesteigertes Maſs der Entselbstung, der Nivellierung der Individualität, die schon das Sozialwesen überhaupt und als solches erfährt und mit der die geheime Gesellschaft den oben betonten individualisierenden und differenzierenden Charakter des Geheimnisses als solchen aufwiegt. Dies beginnt bei den Geheimbünden der Naturvölker, deren Auftreten und Vornahmen fast allenthalben unter Gebrauch von Masken geschieht, so daſs ein ausgezeichneter Kenner direkt urteilt, daſs, wo man bei einem Naturvolk Masken findet, dies das Dasein von Geheimbünden mindestens vermuten lasse. Es liegt freilich im Wesen des Geheimbundes, daſs seine Mitglieder sich als solche verbergen. Allein, indem der betreffende Mann doch ganz unzweideutig als Mitglied des Geheimbundes auftritt und agiert und nur nicht zeigt, welche sonst bekannte Individualität mit diesem Mitglied identisch ist, wird das Verschwinden der Persönlichkeit als solcher hinter seiner Rolle in der geheimen Gesellschaft auf das stärkste betont. In der irischen Verschwörung, die sich in den siebziger Jahren in Amerika unter dem Namen Clanna-gael organisierte, wurden die einzelnen Mitglieder nie mit ihrem Namen, sondern nur mit Nummern bezeichnet. Zwar geschah auch dies natürlich zu dem praktischen Zwecke der Geheimhaltung; allein

es beweist, wie sehr dieser die Individualität unterdrückt. Mit Personen, die nur als Nummern figurieren, die vielleicht — wie es wenigstens in analogen Fällen vorkommt — auch den andern Mitgliedern kaum mit ihren persönlichen Namen bekannt sind, wird die Führerschaft viel rücksichtsloser, viel gleichgültiger gegen ihr individuelles Wünschen und Können verfahren, als wenn die Vereinigung jedes ihrer Mitglieder als persönliches Wesen einschlösse. Nicht weniger wirkt in diesem Sinne die umfängliche Rolle und die Strenge des Rituals. Denn solche bedeutet immer, daſs die objektive Formung Herr über das Persönliche des Beitrags und der Betätigung geworden ist. Die hierarchische Ordnung läſst das Individuum nur als Träger einer vorbestimmten Rolle zu, sie hält für jeden Teilnehmer gleichsam ein stilisiertes Gewand bereit, in dem seine persönlichen Umrisse verschwinden.

Es ist nur ein andrer Name für diese Ausschaltung der differenzierten Persönlichkeit, wenn geheime Gesellschaften eine groſse relative Gleichheit unter ihren Mitgliedern pflegen; dem despotischen Charakter ihrer Verfassungen widerspricht dies so wenig, daſs auch in allen möglichen andersartigen Gruppierungen der Despotismus sein Korrelat in der Nivellierung der Beherrschten findet. Innerhalb der geheimen Gesellschaft besteht zwischen den Mitgliedern oft eine brüderliche Gleichheit, die sich ihren Unterschieden in allen ihren sonstigen Lebenssituationen scharf und tendenziös entgegenstellt. Bezeichnenderweise tritt dies einerseits an geheimen Gesellschaften religiös-ethischen Charakters — die das Bruder-Wesen stark akzentuieren —, andrerseits bei solchen illegaler Natur entschieden hervor. Bismarck spricht in seinen Erinnerungen von einer in Berlin weitverzweigten päderastischen Verbindung, die er als junger Gerichtsbeamter kennen lernte, und betont »die gleichmachende Wirkung des gemeinschaftlichen Betreibens des Verbotenen durch alle Stände hindurch«. Diese Entpersönlichung, in der die geheime Gesellschaft ein typisches Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft einseitig zuspitzt, erscheint endlich als die charakteristische Verantwortungslosigkeit. Auch hier ist die Maske das primitivste Phänomen. Die meisten afrikanischen Geheimbünde sind durch einen als Waldgeist verkleideten Mann gleichsam repräsentiert; dieser begeht an den ihm zufällig Begegnenden jede beliebige Vergewaltigung, bis zu Raub und Mord. Eine Verantwortung für seine Schandtaten trifft ihn nicht, und zwar ersichtlich nur wegen seiner Maskierung: das ist die etwas unbehilf-

liche Form, unter der jene Bünde die Persönlichkeit ihrer Anhänger verschwinden lassen und ohne die diese letzteren zweifellos von Rache und Strafe ereilt werden würden. Aber die Verantwortung ist eben so unmittelbar mit dem Ich verknüpft, — auch philosophisch fällt das ganze Verantwortungsproblem in das Ichproblem hinein — daſs die Unkenntlichmachung der Person für dies naive Empfinden alle Verantwortung aufhebt. Nicht weniger aber bedient sich das politische Raffinement dieses Zusammenhanges. Im nordamerikanischen Repräsentantenhaus werden die eigentlichen Entscheidungen in den ständigen Ausschüssen getroffen, denen sich das Plenum fast immer anschlieſst. Die Verhandlungen dieser aber sind geheim und damit ist der wesentlichste Teil der gesetzgeberischen Tätigkeit dem Publikum verborgen. Damit erscheint die politische Verantwortlichkeit der Abgeordneten zum groſsen Teile erloschen, da man niemanden für unkontrollierbare Vorgänge verantwortlich machen kann. Indem die Anteile der Einzelpersonen an den Beschlüssen versteckt bleiben, erscheinen diese von einer überindividuellen Instanz getragen, die Verantwortungslosigkeit ist auch hier die Folge oder das Symbol jener gesteigerten soziologischen Entindividualisierung, die dem Geheimnis der Gruppenaktion entspricht. Für alle Vorstände, Fakultäten, Komitees, Kuratorien etc., deren Verhandlungen geheim sind, gilt eben dasselbe: das Individuum verschwindet als Person in dem sozusagen namenlosen Kreismitglied und mit ihm die Verantwortung, die an einem solchen, in seinem Sonderverhalten nicht mehr greifbaren Wesen garnicht haften kann.

Endlich bestätigt sich diese einseitige Steigerung allgemein soziologischer Züge an der Gefahr, von der sich der groſse umgebende Kreis seitens der geheimen Verbindungen mit Recht oder Unrecht bedroht glaubt. Wo starke Zentralisierung — besonders in politischer Hinsicht — erstrebt wird, werden Sondervereinigungen der Elemente rein als solche perhorresziert, noch ganz abgesehen von ihren Inhalten und Zwecken; sie machen sozusagen als bloſse Einheiten dem Zentralprinzip Konkurrenz, das es sich allein vorbehalten will, die Elemente zur Einheitsform zusammenzufassen. Die Besorgtheit der Zentralmacht vor jedem »Sonderbund« durchzieht — was für diese Untersuchungen vielfach wichtig und schon hervorgehoben ist — die ganze Staatengeschichte. Einen charakteristischen Typ bezeichnet etwa die Schweizer Konvention von 1481, nach der zwischen den konföderierten zehn Staaten

durchaus keine Separatallianzen stattfinden durften; einen andern die Verfolgung der Gesellenbünde durch den Despotismus des 17. und 18. Jahrhunderts; einen dritten die Tendenz auf Entrechtung der Kommunen, die der moderne Staat so oft zeigt. Diese Gefahr der Sondervereinigung für das umgebende Ganze erscheint potenziert an der geheimen Gesellschaft. Der Mensch hat selten dem wenig oder nur ungefähr Bekannten gegenüber eine ruhige und rationelle Haltung. Der Leichtsinn, der das Unbekannte als nicht vorhanden behandelt, und die ängstliche Phantastik, die es gerade zu ungeheuren Gefahren und Schrecknissen aufbläht, pflegen sich in sein Verhalten zu teilen. So erscheint die geheime Gesellschaft schon als geheime gefährlich. Wie man schon nicht wissen kann, ob nicht überhaupt eine Sondervereinigung ihre zu legalen Zwecken gesammelte Kraft auch einmal zu unerwünschten benutzen wird, und daraus der prinzipielle Argwohn der Zentralgewalten gegen Untertanenbünde entspringt, so liegt Verbindungen gegenüber, die sich prinzipiell verbergen, der Verdacht um so näher, dafs ihr Geheimnis Gefahren verbirgt. Die Orange Societies, die sich anfangs des 19. Jahrhunderts in England zur Unterdrückung des Katholizismus organisierten, vermieden alle öffentliche Diskussion und arbeiteten nur im Geheimen durch persönliche Verbindungen und Korrespondenzen. Aber gerade dies Geheimnis liefs sie als eine öffentliche Gefahr erscheinen: es erhob sich der Argwohn, »that men, who shrank from appealing to public opinion, meditated a resort to force«. So erscheint der Geheimbund schon rein auf Grund seines Geheimnisses der Verschwörung gegen die bestehenden Mächte gefährlich benachbart. Wie sehr dies nur eine Steigerung der allgemeinen politischen Bedenklichkeit der Sondervereinigung ist, zeigt recht eine Erscheinung wie die folgende. Die ältesten germanischen Gilden boten ihren Mitgliedern einen wirkungsvollen Rechtsschutz und ersetzten ihnen damit den Schutz des Staates; darum haben, auf der einen Seite, die dänischen Könige in ihnen Stützen der öffentlichen Ordnung gesehen und sie begünstigt. Auf der andern Seite aber erschienen sie aus eben demselben Grunde gerade als K o n k u r r e n t e n des Staates, die fränkischen Kapitularien verurteilten sie deshalb, und zwar, indem sie sie als V e r s c h w ö r u n g e n bezeichneten. Die heimliche Vereinigung gilt so sehr als ein Feind der Zentralmacht, dafs nun schon umgekehrt jeder politisch perhorreszierte Bund als eine solche bezeichnet wird!

Sechstes Kapitel.

Die Kreuzung sozialer Kreise[1].

Der Unterschied des vorgeschrittenen gegen das rohere Denken zeigt sich am Unterschied der Motive, welche die Assoziationen der Vorstellungen bestimmen. Das zufällige Zusammensein in Raum und Zeit reicht zunächst hin, um die Vorstellungen psychologisch zu verknüpfen; die Vereinigung von Eigenschaften, die einen konkreten Gegenstand bildet, erscheint zuerst als ein einheitliches Ganzes, und jede derselben steht mit den andern, in deren Umgebung allein man sie kennen gelernt hat, in engem assoziativem Zusammenhang. Als ein für sich bestehender Vorstellungsinhalt wird sie erst bewufst, wenn sie in noch mehreren und andersartigen Verbindungen vorkommt; dann tritt das Gleiche in allen diesen in helle Beleuchtung und zugleich in gegenseitige Verbindung, indem es sich von den Verknüpfungen mit dem sachlich Andern, nur durch zufälliges Zusammensein am gleichen Gegenstand mit ihm Verbundenen, mehr und mehr frei macht. So erhebt sich die Assoziation über die Anregung durch das aktuell Wahrnehmbare zu der auf dem Inhalt der Vorstellungen ruhenden, auf der die höhere Begriffsbildung sich aufbaut, und die das Gleiche auch aus seinen Verschlingungen mit den verschiedenartigsten Wirklichkeiten herausgewinnt.

Die Entwicklung, die hier unter den Vorstellungen vor sich geht, findet in dem Verhältnis der Individuen untereinander eine Analogie. Der Einzelne sieht sich zunächst in einer Umgebung, die, gegen seine Individualität relativ gleichgültig, ihn an ihr Schicksal fesselt und ihm

---

[1]) Ein Teil dieses Kapitels ist meiner »Sozialen Differenzierung«, Kapitel V, entnommen.

ein enges Zusammensein mit denjenigen auferlegt, neben die der Zufall der Geburt ihn gestellt hat; und zwar bedeutet dieses Zunächst sowohl die Anfangszustände phylogenetischer wie ontogenetischer Entwicklung. Der Fortgang derselben aber zielt nun auf assoziative Verhältnisse homogener Bestandteile aus heterogenen Kreisen. So umschliefst die Familie eine Anzahl verschiedenartiger Individualitäten, die zunächst auf diese Verbindung im engsten Mafse angewiesen sind. Mit fortschreitender Entwicklung aber spinnt jeder Einzelne ein Band zu Persönlichkeiten, welche aufserhalb dieses ursprünglichen Assoziationskreises liegen und statt dessen durch sachliche Gleichheit der Anlagen, Neigungen, Tätigkeiten usw. eine Beziehung zu ihm besitzen; die Assoziation durch äufserliches Zusammensein wird mehr und mehr durch eine solche nach inhaltlichen Beziehungen ersetzt. Wie der höhere Begriff das zusammenbindet, was einer grofsen Anzahl sehr verschiedenartiger Anschauungskomplexe gemeinsam ist, so schliefsen die höheren praktischen Gesichtspunkte die gleichen Individuen aus durchaus fremden und unverbundenen Gruppen zusammen; es stellen sich neue Berührungskreise her, welche die früheren, relativ mehr naturgegebenen, mehr durch sinnlichere Beziehungen zusammengehaltenen, in den mannigfaltigsten Winkeln durchsetzen.

Ich erinnere z. B. daran, dafs die selbständigen Gruppen, aus deren Vereinigungen die Universitäten früher bestanden, nach der Nationalität der Studenten abgeteilt waren. An ihre Stelle traten später die Abteilungen nach der Studiengemeinsamkeit, die Fakultäten. Die lokale und physiologische, von dem terminus a quo her bestimmte Zusammengehörigkeit ist hier aufs radikalste durch die Synthese nach dem Gesichtspunkt des Zweckes, des innerlich-sachlichen, oder, wenn man will, individuellen Interesses ersetzt worden. Unter etwas komplizierteren Voraussetzungen zeigt eine Entwicklung der englischen Gewerkvereine die gleiche Form. Es herrschte in den Gewerkvereinen ursprünglich die Tendenz zu lokalem Abschlufs der einzelnen Gruppen, die von auswärts kommenden Arbeiter wurden ausgeschlossen, zwischen den so getrennten Abteilungen wurden Reibungen und Eifersüchteleien unvermeidlich. Diesen Zustand aber verdrängte allmählich die Richtung auf einheitliche Zusammenfassung des Gewerbes durch das ganze Land hindurch. Folgende Tatsache etwa besiegelte diese Formwandlung. Als die Baumwollweber einen einheitlichen Stücklohn beschlossen, sah man wohl, dafs dies zu einer Konzentrierung der Industrie an

den günstig gelegenen Plätzen und zu Verlusten für die entfernteren Dörfer führen würde. Dennoch stimmten auch die Vertreter dieser dafür, weil es so für das Gewerbe als ganzes das beste sei. Obgleich es sich von vornherein nur um die auf Grund der gleichen Tätigkeit assoziierten Arbeiter gehandelt hatte, lag doch zunächst unter dieser Voraussetzung der Akzent der Assoziation auf der lokalen Benachbartheit, was ohne Zweifel zu einer näheren Berührung des einzelnen Gewerbes mit den Vereinen inhaltlich verschiedener, aber an dem gleichen Ort bestehender Gewerbe führte. Von dieser Beziehung rückt die Entwicklung den Verein ab, indem die Gleichheit der Beschäftigung zur alleinigen Bestimmung seiner Beziehungen wurde. An Stelle der Stadt, so drückt ein Geschichtsschreiber der Gewerkvereine diesen Wandel aus, ist das Gewerbe die Regierungseinheit der Arbeiterorganisation geworden. Ersichtlich ist ein Moment von Freiheit hier wirksam; denn wieviel Gebundenheit die Lage des einzelnen Arbeiters noch immer enthalte, die Zugehörigkeit zu einem Gewerbe enthält im allgemeinen mehr individuelle Wahlfreiheit, als die zu einer Stadt. Überhaupt untersteht der ganze angedeutete Typus der Entwicklung der Tendenz auf Vermehrung der Freiheit: sie hebt zwar nicht die Bindung auf, aber sie macht es zur Sache der Freiheit, an wen man gebunden ist. Denn gegenüber der lokalen oder sonst irgendwie ohne Zutun des Subjekts veranlaſsten Bindung wird die frei gewählte in der Regel doch die tatsächliche Beschaffenheit des Wählenden zu Wirksamkeit bringen und damit die Gruppierung auf sachlichen, d. h. in dem Wesen der Subjekte liegenden Beziehungen sich aufbauen lassen. Darum ist es oft zweckmäſsig, die auf diese Weise zustande gekommene Verbindung wegen ihrer formalen Festigkeit weiterhin für teleologische Inhalte auszunutzen, die dem ursprünglichen Motive ihres Zustandekommens fernlagen. Bei den spartanischen Syssitien saſs man zu fünfzehn an einem Tisch, nach freier Wahl. Eine Stimme genügte, den sich Meldenden zurückzuweisen. Diese Tischgenossenschaft machte man zu der dem Heer zugrunde liegenden Einheit. In die Rolle der Nachbarschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen traten damit für die Gemeinschaftsbildung die tatsächlichen, in den Individuen gelegenen Tendenzen und Sympathien ein. Die Heeresorganisation, zu der diese verwandt wurden, war von äuſserster Strenge und Sachlichkeit; allein zwischen ihr und der, auf ihre Art, ebenso unpersönlichen Orts- und Blutsbeziehung stand die Syssitienwahl wie ein biegsames Gelenk, den

rationalen Sinn der Verknüpfung durch Freiheit der ganz anders konstruierten Rationalität der Heeresorganisierung infundierend. Abgesehen aber von dieser besonderen Technik für die Herstellung der militärischen Organisation, hat die unbedingte Prärogative dieser bei den Spartanern schon an und für sich die sippenmäſsige Verbindungsweise durchbrochen. In dem übrigen Griechenland war es dieselbe Sippe oder derselbe Distrikt, die sich in einer Heeresabteilung zusammenfanden; nur in Sparta hat das sachlich-militärische Interesse diese Präjudizierung durchbrochen und rein von sich aus die Heereseinteilung bestimmt. Schon bei primitiven, z. B. afrikanischen Völkern ist zu beobachten, wie die kriegerisch-zentralistischen Verfassungen die Sippenorganisation zerstören. Da die Frauen im Ganzen das Prinzip der natürlich-gewachsenen, familienhaften Zusammengehörigkeit vertreten, erklärt sich damit die Feindseligkeit gegen alles Feminine, die soziale Machtlosigkeit der Frauen in kriegerischen Organisationen. Das relativ häufige Matriarchat bei kriegerischen Völkern mag einerseits aus der pointierten Besonderung der zivilen Verhältnisse gegenüber den militärischen hervorgehen, andrerseits aus individual-psychologischen Motiven: der Krieger ist zwar zu Hause tyrannisch und brutal, aber doch wieder müde, bequem, lässig, zufrieden, wenn nur für ihn gesorgt wird und ein Andrer das Regiment hat. Mit diesen zivilen Zuständen hat aber der Sachgesichtspunkt nichts zu tun, der die Sippe zersplittert und aus ihren Atomen ein neues, rein rationales Gebilde schafft. Das Entscheidende ist eben, daſs hier die Krieger ein nur von militärischen und gar keinen andern Interessen aus organisiertes Ganzes bilden; in andern Hinsichten mögen ganz andre Bindungen sie auseinanderführen, die nur, wenn sie in jenes hineinwirkten, irrational wären. In der Genossenwahl bei den spartanischen Syssitien war die Freiheit — was sie oft nicht ist — ein Prinzip der Rationalisierung. Denn vermöge ihrer wurden die Qualitäten der Persönlichkeit zu Bestimmungsgründen der Einung — ein völlig neues, revolutionierendes, und bei aller Willkür und Irrationalität im einzelnen Fall doch klar verständiges Motiv der Einung gegenüber ihren bisherigen Ursachen. In diesem Sinne hat die »freie Einung« in den drei letzten Jahrhunderten des germanischen Mittelalters gewirkt. In der frühesten Zeit der freien Dorfgemeinden war die Gemeinsamkeit der Genossen eine lokal erwachsene, die Feudalzeit hat dann in der Beziehung zu einem Herrn einen ganz anders-

artigen, aber doch ganz äufserlichen Einheitsgrund geschaffen, die freie Einung erst legte diesen Grund in den Willen der verbundenen Individuen selbst. Es liegt auf der Hand, welche ganz eigenartigen Formungen sich für das Gemeinsamkeitsleben der Einzelnen ergeben mufsten, als jene früheren, sozusagen mehr schicksalsmäfsigen, nicht in der Persönlichkeit begründeten, sondern die Persönlichkeit von sich aus bestimmenden Motive durch dieses neue der Spontaneität abgelöst oder gekreuzt wurden.

Die spätere Einungsart, die durch eine ursprünglichere hindurchwächst, braucht nicht immer rationaleren Wesens zu sein; die Folgen sowohl für die äufsere wie für die innere Lage des Individuums werden eine besondere Färbung haben, wenn beide seiner sich bemächtigende Verbindungen auf gleichmäfsig tiefen, organischen, jenseits seiner Willkür liegenden Ursachen gegründet sind. Die kulturell sehr tiefstehenden Australneger leben in kleinen, relativ eng verbundenen Horden. Aufserdem aber ist ihre Gesamtheit in fünf Gentes oder Totemverbände geteilt, derart, dafs sich in jeder Horde Mitglieder verschiedener Gentes befinden und jede Gens sich über mehrere Horden erstreckt. Innerhalb der Horde bilden die Totemgenossen keine engere Einung, vielmehr geht deren Verband durch alle diese Abgrenzungen gleichmäfsig hindurch, sie alle bilden eine grofse Familie. Wenn in einem Kampf zwischen zwei Horden sich die Angehörigen desselben Totems begegnen, so gehen sie einander aus dem Wege und suchen sich einen andren Gegner (was ebenso von den Mortlack-Insulanern berichtet wird), sexuelle Beziehungen zwischen Männern und Frauen finden ohne weiteres diesen gentilizischen Verhältnissen gemäfs statt, auch wenn sie sich wegen ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Horden noch nie sonst begegnet sind. Diesen armseligen Wesen, die einer eigentlich rationalen Verbindungsweise garnicht fähig sind, mufs solche Zugehörigkeit zu zwei so scharf getrennten, gleichsam horizontal und vertikal gerichteten Gruppierungen eine Bereicherung des Lebensgefühles bedeuten, eine wahrscheinlich sonst nicht erreichbare Spannung und sozusagen Verdoppelung der Existenz. Eine formal gleiche Kreuzung von sehr andrem Inhalt und Effekt wird innerhalb des kultivierten Familienlebens oft durch die Geschlechtszusammengehörigkeit bewirkt. Wo z. B. in Differenzen eines Ehepaares die Mutter des Mannes hineingezogen wird, da werden ihre Instinkte — insoweit sie sozusagen a priori und abgesehen von allen individuellen

Besonderheiten des Falles wirken — sich einmal dem Sohn als dem Blutsverwandten, ein andermal aber doch auch ihrer Schwiegertochter als der Geschlechtsgenossin zuneigen. Die Geschlechtsgleichheit gehört zu den Einungsursachen, die das soziologische Leben perennierend durchziehen und sich mit allen andren in den verschiedensten Maſsen und Arten kreuzen. In der Regel wird sie als eine organische, natürliche wirken, der gegenüber die meisten andren etwas Individuelles, Gewolltes, Bewuſstes haben. In dem erwähnten Falle indes wird man vielleicht empfinden, daſs die Beziehung zwischen Mutter und Sohn die von der Natur her gegebene und wirksame ist, die Solidarität der Frau mit der Frau als solcher dagegen etwas Sekundäres, Reflektiertes, mehr als ein allgemeiner Begriff, denn als unmittelbare Energie bedeutsam. Die Geschlechtsgleichheit zeigt manchmal den besonderen Typus des Einungsmotives, das seiner Wirklichkeit nach durchaus primär, fundamental, aller Willkür entgegen ist — das aber zu seiner Wirksamkeit oft erst durch Vermittlungen, Überlegungen, bewuſstes Heranholen gelangt; so daſs ein in sachlicher Hinsicht viel späteres und zufälligeres ihm gegenüber als das erste und unvermeidliche funktioniert — die Formel, daſs πρὸς ἡμᾶς das letzte ist, was φύσει das erste ist, auch hier bewahrheitend. —

In Bezug auf diese Mittelstellung zwischen organischem und rationalem Charakter ist der Geschlechtsgleichheit als formal soziologischem Motive die Altersgleichheit verwandt, die in relativ unkomplizierten Verhältnissen zu einem Einteilungsgrund sogar der ganzen Gruppe werden kann. So werden in Sparta um 220 die politischen Parteien als πρεσβύτεροι, νέοι, νεανίσκοι usw. bezeichnet, so findet man bei verschiedenen Naturvölkern die Männer in Altersklassen organisiert, deren jede eine besondere soziale Bedeutung, Funktionen, Lebensweise hat. Dieser Einungsgrund ist absolut personal und zugleich absolut unindividuell. Offenbar ist er in der letztgenannten Ausgestaltung nur da möglich, wo die Kultur noch über keinen irgend ausgedehnten objektiv geistigen Besitz verfügt. Denn dieser begünstigt sogleich die Entfaltung individueller Verschiedenheiten des Intellekts, der geistigen Tendenzen, der Parteiung nach Ideen, wodurch denn Individuen ganz verschiedener Altersstufen sich als zueinandergehörig dokumentieren. Deshalb ist dieser Mangel an angeeignetem geistigem Inhalt auch einer der Gründe, weshalb die Jugend als solche weit mehr zusammenhält, viel mehr Jugend sich zu Jugend hingezogen

fühlt, — oft mit erstaunlicher Gleichgültigkeit gegen ihre Individualität — als dies zwischen Alter und Alter statt hat. Die Einteilung nach Altersklassen ist eine — wenn auch auſserordentlich ungeschickte — Vereinigung von Personalität und Objektivität in dem Motiv der Gruppenbildung. Die sonst an diesem betonten Gegensätze: des Organischen und des Rationalen — sind hier zusammengebracht: eine ganz organische, ja physiologische Tatsache an den Einzelnen wird als rein begriffliche Kraft, durch bewuſst gewollte Synthese zum Vereinigungsmittel, die rein naturhafte und personale Bestimmtheit des Lebensalters wirkt als völlig objektives Prinzip. Es ist begreiflich, daſs in rohen Zuständen dieser feste, aller Willkür entzogene Anhaltspunkt, der doch inhaltlich ein sehr unmittelbar anschaulicher und das Lebensgefühl bestimmender ist, groſse Bedeutung für die soziale Struktur gewinnt.

Für den Überbau eines nach objektiven Gesichtspunkten hin orientierten Kreises über den organisch unmittelbaren ist eines der einfachsten Beispiele jenes angeführte: der ursprüngliche Zusammenhang der Familiengruppe wird dadurch modifiziert, daſs die Individualität des Einzelnen diesen in anderweitige Kreise einreiht; eines der höchsten die »Gelehrtenrepublik«, jene halb ideelle, halb reale Verbindung aller in einem so höchst allgemeinen Ziel, wie Erkenntnis überhaupt, sich zusammenfindenden Persönlichkeiten, die im übrigen den allerverschiedensten Gruppen in Bezug auf Nationalität, persönliche und spezielle Interessen, soziale Stellung usw. angehören. Noch stärker und charakteristischer als in der Gegenwart zeigte sich in der Renaissancezeit die Kraft des geistigen und Bildungsinteresses, das Zusammengehörige aus höchst verschiedenen Kreisen herauszudifferenzieren und zu einer neuen Gemeinschaft zusammenzuschlieſsen. Das humanistische Interesse durchbrach die mittelalterliche Absonderung der Kreise und Stände und gab Leuten, die von den verschiedensten Ausgangspunkten herkamen und die oft noch den verschiedensten Berufen treu blieben, eine gemeinsame, aktive oder passive Teilnahme an Gedanken und Erkenntnissen, welche die bisherigen Formen und Einteilungen des Lebens auf das mannigfaltigste kreuzte. Gerade daſs der Humanismus damals an alle Völker und Kreise von auſsen, als etwas ihnen gleichmäſsig fremdes, herantrat, befähigte ihn, ein gemeinsames Gebiet für sie alle, d. h. für Elemente aus jedem von ihnen zu werden. Die Vorstellung herrschte, daſs das Bedeutende

zusammengehöre; das zeigen die im XIV. Jahrhundert auftauchenden Sammlungen von Lebensbeschreibungen, die eben ausgezeichnete Leute als solche in einem einheitlichen Werke zusammen schildern, mochten sie nun Theologen oder Künstler, Staatsmänner oder Philologen sein. In bezeichnenden Formen erkennen die Staatslenker diesen Grund für eine neue Rangierung, sozusagen eine neue Analyse und Synthese der Kreise an: Robert von Neapel schliefst Freundschaft mit Petrarka und schenkt ihm seinen eigenen Purpurmantel; zweihundert Jahre später hat dies soziologische Motiv seine lyrische Form verlassen und eine mehr sachliche und strenger beschränkte angenommen: Franz I. von Frankreich wollte den Kreis, der um die rein gelehrten Studien zentriert, zu einem ganz selbständigen und unabhängigen, sogar den Universitäten gegenüber, machen. Diesen, die zur Bildung von Theologen und Juristen bestimmt waren, sollte eine Art Akademie zur Seite treten, deren Mitglieder sich der Forschung und Lehre, ohne jeden praktischen Zweck, widmeten. Infolge solcher Sonderung der rein geistigen Bedeutung von alledem, was sonst als wertvoll galt, konnte der venetianische Senat bei der Auslieferung Giordano Bruno's an die Kurie schreiben: Bruno sei einer der schlimmsten Ketzer, habe die verwerflichsten Dinge getan, ein lockeres und geradezu teuflisches Leben geführt — im übrigen sei er aber einer der ausgezeichnetsten Geister, die man sich denken könne, von der seltensten Gelehrsamkeit und Geistesgröfse. Der Wandertrieb und die Abenteuerlust der Humanisten, ja ihr teilweise schwankungsreicher und unzuverläfsiger Charakter entsprach dieser Unabhängigkeit des Geistigen, das ihr Lebenszentrum bildete, von allen sonstigen Anforderungen an den Menschen; jene hat sie gegen diese gleichgültig gemacht. Der einzelne Humanist wiederholte, indem er sich in der bunten Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse bewegte, das Los des Humanismus, der den armen Scholaren und Mönch ebenso wie den mächtigen Feldherrn und die glanzvolle Fürstin in einem Rahmen geistigen Interesses umfafste. Damit bahnte sich das für die feinere Struktur der Gesellschaft höchst Bedeutsame an — was freilich schon im Altertum seine Vorbilder hatte: dafs das Kriterium der Intellektualität als Grund der Differenzierung und der Neubildung von Kreisen funktionieren kann. Solche Kriterien waren bisher entweder willensmäfsige (wirtschaftliche, kriegerische, politische im weiteren und engeren Sinne) gewesen, oder gefühlsmäfsige (religiöse) oder aus beiden gemischte (familienhafte).

Dafs jetzt die Intellektualität, das Erkenntnisinteresse, Kreise bildet, deren Mitglieder aus vielerlei sonst bestehenden zusammenlesend, ist wie ein Intensiverwerden der Erscheinung, dafs die relativ spät aufwachsenden Gruppenbildungen oft rationalen Charakter tragen, dafs ihr Inhalt aus bewufster Überlegung und verständiger Zweckmäfsigkeit heraus kreiert wird. Dieses formale Wesen sekundärer Formationen hat mit der Zentrierung von Kreisen um Interessen der Intellektualität seine kräftigste, den Inhalt selbst bestimmende Erscheinung gewonnen.

Die Zahl der verschiedenen Kreise nun, in denen der Einzelne steht, ist einer der Gradmesser der Kultur. Wenn der moderne Mensch zunächst der elterlichen Familie angehört, dann der von ihm selbst gegründeten und damit auch der seiner Frau, dann seinem Berufe, der ihn schon für sich oft in mehrere Interessenkreise eingliedern wird (z. B. in jedem Beruf, der über- und untergeordnete Personen enthält, steht jeder in dem Kreise seines besonderen Geschäfts, Amtes, Bureaus etc., der jedesmal Hohe und Niedere zusammenschliefst, und aufserdem in dem Kreise, der sich aus den Gleichgestellten in den verschiedenen Geschäften etc. bildet); wenn er sich seines Staatsbürgertums und der Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen Stande bewufst ist, aufserdem Reserveoffizier ist, ein paar Vereinen angehört und einen die verschiedensten Kreise berührenden geselligen Verkehr besitzt: so ist dies schon eine sehr grofse Mannigfaltigkeit von Gruppen, von denen manche zwar koordiniert sind, andre aber sich so anordnen lassen, dafs die eine als die ursprünglichere Verbindung erscheint, von der aus das Individuum auf Grund seiner besonderen Qualitäten, durch die es sich von den übrigen Mitgliedern des ersten Kreises abscheidet, sich einem entfernteren Kreise zuwendet. Der Zusammenhang mit jenem kann dabei weiter bestehen bleiben, wie eine Seite einer komplexen Vorstellung, wenn sie psychologisch auch längst rein sachliche Assoziationen gewonnen hat, doch die zu dem Komplex, mit dem sie nun einmal in räumlich-zeitlicher Verbindung existiert, keineswegs zu verlieren braucht. In weniger individueller Weise haben sich im Mittelalter dem Einzelnen typische Zugehörigkeitskreise jenseits seiner Stadtbürgerschaft geboten. Die Hansa verband Stadt mit Stadt und liefs den Einzelnen an einem Wirkungskreis teilnehmen, der nicht nur über jede einzelne, sondern weit über die Reichsgrenzen hinausgriff; die Zunftgemeinschaften andrerseits fragen gleichfalls nicht nach dem städtischen

Weichbild, sondern ordnen den Einzelnen jenseits seiner Stadtbürgerschaft in Verbände, die sich durch ganz Deutschland hin erstrecken. Und wie der Zunftverband über die Stadtgrenzen, so greift der Gesellenverband über die Zunftgrenzen.

Die letzteren Konfigurationen hatten das Eigentümliche, den Einzelnen nicht als Einzelnen, sondern als Mitglied eines Kreises zu ergreifen und ihn als solchen weiteren Kreisen einzugliedern. Die Vereinigung aus Vereinigungen stellt zwar den Einzelnen in eine Mehrheit von Kreisen, allein da sie sich nicht eigentlich schneiden, so haben sie zum Problem der Individualität ein eigenes, von den nachher zu erörternden soziologischen Konstellationen der letzteren gesondertes Verhältnis. In der mittelalterlichen Einung lebte der Gedanke, — wie oft die Praxis auch von ihm abwich — dafs nur die Gleichen sich vereinen könnten, in leicht ersichtlichem Zusammenhang mit der Vollständigkeit, mit der der mittelalterliche Mensch seine Existenz an seine Einung hingab. Darum verbündeten sich zunächst Städte mit Städten, Klöster mit Klöstern, Gilden mit verwandten Gilden. Dies war eine Erweiterung des egalitären Prinzips, auch wenn Mitglieder der einen Korporation denen der verbündeten andern sehr ungleich sein mochten; aber als Korporationsmitglieder waren sie einander gleich und nur insofern sie dies waren, nicht insofern sie aufserdem individuell differenziert waren, galt das Bündnis. Aber auch als jener Modus sich zu Bündnissen verschiedenartiger Einungen erweiterte, waren diese eben als Einungen, als Machtfaktoren innerhalb des neuen Komplexes, doch noch als gleich empfunden, das Individuum als solches blieb aufserhalb der weiteren Einung, so dafs seine Zugehörigkeit zu ihr ihm kein persönlich individualisierendes Moment zufügte. Immerhin war dies, wie noch auszuführen sein wird, die Übergangsform von der im engeren Sinne mittelalterlichen Einung, die, wie vielleicht am entschiedensten in den alten Gilden und früheren mittelalterlichen Zünften, ihrem Sinne nach dem Individuum keine Zugehörigkeit zu anderen Kreisen gestattete — zu den modernen Einungen, deren Teilhaberschaften der isolierte Einzelne in beliebiger Zahl auf sich vereinen kann.

Hieraus ergeben sich nun vielerlei Folgen. Die Gruppen, zu denen der Einzelne gehört, bilden gleichsam ein Koordinatensystem, derart, dafs jede neu hinzukommende ihn genauer und unzweideutiger bestimmt. Die Zugehörigkeit zu je einer derselben läfst der Indivi-

dualität noch einen weiten Spielraum; aber je mehre es werden, desto unwahrscheinlicher ist es, daſs noch andre Personen die gleiche Gruppenkombination aufweisen werden, daſs diese vielen Kreise sich noch einmal in einem Punkte schneiden. Wie der konkrete Gegenstand für unser Erkennen seine Individualität verliert, wenn man ihn einer Eigenschaft nach unter einen allgemeinen Begriff bringt, sie aber in dem Maſse wiedergewinnt, in dem die andern Begriffe hervorgehoben werden, unter die seine andern Eigenschaften ihn einreihen, so daſs jedes Ding, platonisch zu reden, an so vielen Ideen Teil hat, wie es vielerlei Qualitäten besitzt, und dadurch seine individuelle Bestimmtheit erlangt: gerade so verhält sich die Persönlichkeit gegenüber den Kreisen, denen sie angehört.

Wie man den substantiellen Gegenstand, der uns gegenübersteht, als die Synthese sinnlicher Eindrücke angesprochen hat, — so daſs jeder sozusagen ein um so festeres Sein hat, je mehr Eindrucksqualitäten sich zu seinem Zustandekommen zusammengefunden haben — so bilden wir aus den einzelnen Lebenselementen, deren jedes sozial entstanden oder verwebt ist, dasjenige, was wir die Subjektivität κατ' ἐξοχήν nennen, die Persönlichkeit, die die Elemente der Kultur in individueller Weise kombiniert. Nachdem die Synthese des Subjektiven das Objektive hervorgebracht, erzeugt nun die Synthese des Objektiven ein neueres und höheres Subjektives — wie die Persönlichkeit sich an den sozialen Kreis hingibt und sich in ihm verliert, um dann durch die individuelle Kreuzung der sozialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen. Übrigens wird ihre zweckmäſsige Bestimmtheit so gewissermaſsen zum Gegenbild ihrer kausalen: von ihrem Ursprung her hat man sie als Kreuzungspunkt unzähliger sozialer Fäden gedeutet, als Ergebnis der Vererbungen von verschiedensten Kreisen und Anpassungsperioden, und ihre Individualität als die Besonderheit der Quanten und Kombinationen, in denen sich die Gattungselemente in ihr zusammenfinden. Schlieſst sie sich nun mit der Mannigfaltigkeit ihrer Triebe und Interessen wieder an soziale Gebilde an, so ist das sozusagen ein Ausstrahlen und Wiedergeben dessen, was sie empfangen, in analoger, aber bewuſster und erhöhter Form.

Der moralischen Persönlichkeit erwachsen ganz neue Bestimmtheiten, aber auch ganz neue Aufgaben, wenn sie aus dem festen Eingewachsensein in einen Kreis in den Schnittpunkt vieler Kreise tritt.

Die frühere Unzweideutigkeit und Sicherheit weicht zunächst einer Schwankung der Lebenstendenzen; in diesem Sinne sagt ein altes englisches Sprüchwort: Wer zwei Sprachen spricht, ist ein Schurke. Dafs durch die Mehrheit der sozialen Zugehörigkeiten Konflikte äufserer und innerer Art entstehen, die das Individuum mit seelischem Dualismus, ja Zerreifsung bedrohen, ist kein Beweis gegen ihre festlegende, die personale Einheit verstärkende Wirkung. Denn jener Dualismus und diese Einheit tragen sich wechselseitig: gerade weil die Persönlichkeit Einheit ist, kann die Spaltung für sie in Frage kommen; je mannigfaltigere Gruppeninteressen sich in uns treffen und zum Austrag kommen wollen, um so entschiedener wird das Ich sich seiner Einheit bewufst. Von jeher ist vor allem die Zugehörigkeit zu mehreren Familien, die die Ehe für jeden der Gatten bewirkt, der Ort von Bereicherungen, von Erweiterungen der Interessen und Beziehungen, aber auch von Konflikten gewesen, die das Individuum ebenso zu innerlich-äufserlichen Ausgleichungen wie zu energischer Selbstbehauptung veranlassen. In primitiven Gentilverfassungen stellt sich die Kreuzung der Kreise in dem Einzelnen oft so dar, dafs er dem Geschlechts- oder Totemverband der Mutter, dagegen dem engeren Familien- oder Lokalverband des Vaters angehört. Nun sind aber diese einfachen Menschen Konflikten, wie den eben angedeuteten, nicht gewachsen, in tiefem Zusammenhange damit, dafs die Persönlichkeit in ihnen noch nicht zu starkem Bewufstsein ausgebildet ist. Mit eigentümlicher Zweckmäfsigkeit sind deshalb beide Verbandsarten oft so wesensverschieden angelegt, dafs sie sich nicht ins Gehege kommen. Es hat nämlich die mütterliche Verwandtschaft ein mehr ideales, geistiges Wesen, die väterliche aber ein reales, materielleres, unmittelbar wirksames. Die Muttersippe, bzw. der Totemverband, bedeutet bei den Australiern, den Hereros, vielen niederen Jägervölkern überhaupt, keine Lebensgemeinschaft, sie tritt im täglichen Leben überhaupt nicht wirksam hervor, sondern nur bei den tiefer bedeutsamen, feierlichen Gelegenheiten: bei der Eheschliefsung, bei Totenfeiern, bei der Blutrache; diese letztere hat innerhalb des Lebens der Naturvölker einen idealen, sozusagen abstrakten Zug. Der Totemverband, der Mutterfolge hat und deshalb oft durch viele Stämme oder Horden verstreut ist, wird oft nur durch gemeinsame Speiseverbote und Zeremonien zusammengehalten, vor allem durch besondere Namen und Wappensymbole. Die Vatersippen, in denen

sich das tägliche reale Leben vollzieht, Kriegführung, Bündnisse, Erbschaft, Jagd usw. haben dergleichen nicht, bedürfen es aber auch nicht, weil ihre lokale Vereinigtheit und die Verschmelzung ihrer unmittelbaren Interessen für ihr Zusammengehörigkeitsbewufstsein sorgt. Auf dieser Stufe pflegt jede nicht lokale Verbindung idealeren Charakter zu tragen — während es höherer Entwicklung eigen ist, dafs eine Zusammengehörigkeit über-lokal und doch durchaus realistisch-konkreten Wesens sein kann. Jene primitiven Kreise aber, in deren Schnittpunkt ihre Individuen stehen: der väterlich-lokale und der mütterlich-gentilmäfsige, müssen sich wie konkrete und abstrakte Sozialwerte von einander scheiden, um dieser undifferenzierten Sinnesart überhaupt die Möglichkeit zu geben, sie beide in je einer Person zusammenzuführen.

Ganz einzig nach Art und Erfolg waren die Kreuzungserscheinungen, die mit der katholischen Priesterschaft hervortraten. Kein Stand war davon ausgeschlossen, Priester und Mönche zu liefern, die Macht, die dem kirchlichen Stande eigen war, lockte sowohl die höchsten wie die niedrigsten sozialen Elemente hinein. In Bezug auf das mittelalterliche England wird bemerkt, dafs im allgemeinen starke Klassenaversionen herrschten, der Priesterstand aber, obgleich er eine starke, in sich geschlossene Klasse bildete, doch keinen eigentlichen Klassenhafs erzeugte, weil er allen Klassen entstammte und jede Familie irgend ein Mitglied in ihm hatte. Das Seitenstück dazu war, dafs der kirchliche Landbesitz sich überall fand; indem so neben den unendlich vielen Besitztiteln des Mittelalters in jeder Provinz, fast in jeder Gemeinde, ein unter dem gleichen Aspekt stehender Besitz bestand, erwuchs eine interlokale Einheitlichkeit des geistlichen Standes, die Pendant, Folge und Grundlage der sachlichen war. Dies ist das in der bisherigen Geschichte gigantischste Beispiel einer Kreisbildung, die alle sonst bestehenden durchquert — aber zugleich dadurch charakterisiert ist, dafs sie eigentlich keine Koinzidenz in den Individuen erzeugt. Das Priestertum konnte gewissermafsen ein so völlig vorurteilsloses, nach allen Seiten hin ausgreifendes Verhältnis zu den bestehenden Gesellschaftsschichten haben, weil es den Einzelnen, den es ergriff, eben damit völlig aus seiner Schicht löste und ihm keine Bestimmtheit, bis auf den Namen selbst, von dorther zu behalten gestattete, die mit der neu erworbenen nun erst die Persönlichkeit völlig determiniert hätte; es bestimmte diese vielmehr völlig aus dem neuen

Kreise heraus — freilich mit dem Erfolge, der unseren Zusammenhang e contrario bestätigt: dafs der Priester keine Individualität im sonst gültigen Sinne, keine differentielle Bestimmtheit besitzen darf, sondern, weil er ganz Priester ist, auch ganz Priester sein mufs. Die Begegnung der Kreise wird hier also für das Individuum garnicht wirksam, sondern nur für den Stand als Ganzen, in dem sich die früheren Angehörigen aller Stände und Kreise zusammenfinden. Die durchaus positive soziologische Bestimmtheit, die das höhere Sozialgebilde hier aus der Kreuzung der Kreise in ihm gewann, ergab sich daraus, dafs es zu keinem dieser ein andres Verhältnis als zu einem andern hatte. Unter den Mitteln, die der Katholizismus anwandte, um den einzelnen Priester aufserhalb des Kreuzungspunktes von Kreisen zu stellen, ist das radikalste der Zölibat. Denn die Ehe bedeutet eine so bindende soziologische Fixierung, dafs das Individuum oft nicht mehr ganz frei innerhalb eines andern Kreises, der es aufnimmt, an die Stelle gelangen kann, die ihm das Interesse eben dieses zweiten Kreises bestimmen würde. Es ist bezeichnend, dafs der niedere russische Klerus, dessen Aufgaben ein Leben unter dem Volke fordern, durchgängig verheiratet ist, der höhere, regierende, aber zölibatär ist — während auch der niedrigste römisch-katholische Priester in seinem Dorf eine sozusagen abstrakte, von der Lebensgemeinschaft mit seiner Umgebung gesonderte Stellung einnimmt. Freilich bildet die russische Popenschaft insoweit erst einen Übergang zu der protestantischen, prinzipiell ganz in das bürgerliche Leben verflochtenen Geistlichkeit, als jene fast ausschliefslich endogen ist: der Pope heiratet selten anders als eine Popentochter. Die Folgen der Ehe für die übrigen soziologischen Verbindungen des Gatten sind vielfach so erheblich, dafs nun die Vereinigungen sich geradezu dadurch unterscheiden, ob die Ehe ihrer Mitglieder eine Bedeutung für sie hat oder nicht. Im Mittelalter und noch später wurde die Verheiratung eines Gesellen von den Mitgesellen sehr ungern gesehen, ja, in manchen Gesellenschaften wurden dem Eintritt eines verheirateten Gesellen Schwierigkeiten gemacht. Denn die Ehe beschränkte das Wandern der Gesellen, das nicht nur für das Lebendighalten der Einheit und inneren Verknüpfung des Gesellenstandes erforderlich war, sondern auch für die leichte Verschiebbarkeit der Masse je nach der Arbeitsgelegenheit; die Ehe des Gesellen durchbrach die Gleichartigkeit der Interessen, das unabhängige Auftreten

den Meistern gegenüber, die Geschlossenheit des Standes. Die Kreuzung der Bindungen hatte hier wegen der eigentümlichen Struktur der Ehe und der Familie den unvermeidlichen Erfolg, das Individuum der andern Bindung ziemlich weitgehend zu entziehen. Es liegt auf der Hand, dafs aus entsprechenden Motiven auch für den Soldaten die Ehelosigkeit manchmal als das Richtige galt, wo ein stark differenzierter »Soldatenstand« existierte; ganz entsprechend jenem Falle der russischen Kleriker hatte man bei den makedonischen Regimentern der Ptolemäer und danach in der römischen Kaiserzeit den Soldaten die Ehe oder das Konkubinat gestattet — dann aber die Truppe vielfach aus den Spröfslingen dieser Verbindungen ergänzt; erst die tiefe Einwurzelung des modernen Heeres im Organismus des Volkslebens hat die Exemtion der Offiziere in dieser Hinsicht ganz aufgehoben. Übrigens liegt es auf der Hand, dafs die gleiche formal soziologische Konstellation auch auf andere inhaltliche Bedingungen hin, wenn auch nicht so typisch und prinzipiell wie bei der Ehe, eintreten kann. Wie die alten Scholaren-Universitäten die Aufnahme einheimischer Studenten ablehnten und Mitgliedern, die nach mehr als zehnjährigem Aufenthalte in Bologna das Bürgerrecht der Stadt erwarben, die Mitgliedsrechte entzogen, so schlofs die Hansa der deutschen Kaufleute in Flandern jeden Genossen aus, der flandrisches Bürgerrecht gewonnen hatte. Wenn die Kreise ihrem Sinne und ihren Forderungen an das Individuum nach gar zu weit voneinander abstehen, so kommt es eben, überhaupt oder wenigstens zweckmäfsigerweise, zu keiner Kreuzung. Und ein Kreis, der sein Mitglied ohne Vorbehalt in sich einziehen will, findet — neben dem mehr inhaltlichen Motiv der Eifersucht — einen formalen Widerspruch dagegen in der individuellen Differenziertheit, die dessen gleichzeitige Zugehörigkeit zu andern ihm gewähren mufs.

Die soziologische Bestimmtheit des Individuums nun wird eine um so gröfsere sein, wenn die bestimmenden Kreise mehr nebeneinanderliegende, als konzentrische sind; d. h. allmählich sich verengende Kreise, wie Nation, soziale Stellung, Beruf, singuläre Kategorie innerhalb dieses, werden der an ihnen teilhabenden Person keine besonders individuelle Stelle anweisen, weil der engste derselben ganz von selbst die Teilhaberschaft an den weiteren bedeutet. Dennoch bestimmen diese sozusagen ineinandergestülpten Verbindungen ihre Individuen keineswegs immer in einheitlicher Weise, ihr Verhältnis

der Konzentrität kann ein mechanisches, statt eines organischen sein, so daſs sie trotz dieses Verhältnisses auf ihre Einzelnen wie in einem unabhängigen Nebeneinander einwirken. Dies offenbart sich etwa bei früheren Rechten, wenn der eines Vergehens Schuldige doppelt bestraft wird: von dem engeren Kreis, dem er angehört, und von dem gröſseren, der jenen einschlieſst. Wenn im spät-mittelalterlichen Frankfurt ein Zunftangehöriger seiner Militärpflicht nicht genügt hatte, so bestraften ihn die Zunftvorsteher, auſserdem aber auch noch der Rat der Stadt. Ebenso durfte bei Injurien, nachdem sie von Zunft wegen gesühnt waren, der Beleidigte noch bei den Gerichten Recht suchen. Umgekehrt, in den älteren Zunftordnungen hatte die Zunft sich vorbehalten, einen Missetäter zu bestrafen, auch wenn das Gericht eben dies schon getan hatte. Dieses Bis-in-idem dokumentierte dem Betroffenen sehr deutlich, daſs die beiden Kreise, die ihn in gewisser Hinsicht konzentrisch umgaben, in andrer doch sich in ihm schnitten, und die Befaſstheit in dem engeren durchaus noch nicht alles das in sich schloſs, was die Befaſstheit in dem weiteren bedeutet — wie in dem obigen Beispiel etwa die Zugehörigkeit zu einer besonderen Kategorie innerhalb eines weiten allgemeinen Berufskreises alle die Bestimmungen voraussetzt, die dem letzteren zukommen. Ein positiv antagonistisches Verhältnis zwischen dem engeren und dem weiteren Kreis in seiner besonderen Bedeutung für die Situation des Einzelnen — neben den unzähligen Fällen, wo es sich um den ganz allgemeinen Konflikt zwischen dem Ganzen und dem Teil handelt — zeigt der folgende Formtypus. Wenn eine gröſsere Gruppe A aus den kleineren Gruppen m und n besteht, so kommt es vor, daſs A in seinem engeren, aber wesentlichen Existenzsinne nur mit m identisch ist, während n gerade in dieser Hinsicht im Gegensatz zu m steht. Dies war das Verhältnis der freien Burgenses oder Bürgergemeinden und der bischöflichen Ministerialen, welche die Stadtbevölkerung im frühen Mittelalter oft im wesentlichen ausmachten. Tatsächlich bildeten beide zusammen den weiteren Begriff der Stadt. Im engeren Sinne aber waren nur die ersteren »die Stadt«. Die bischöflichen Mannen hatten also eine doppelte Stellung: sie waren Mitglieder der Bürgerschaft und reichten doch auf der andern Seite mit Interesse und Recht in ganz andre Kreise hinein, sie waren auf der einen Seite ein Teil, auf der andern der Gegensatz der Burgensen. Gerade die Position, die sie der Stadt entfremdete, als Mannen des Bischofs, machte sie, in jedem einzelnen

Fall, zu Angehörigen dieser bestimmten Stadt. Wenn jene echteren Bürger etwa in Zünfte geteilt waren, so war jeder Einzelne von diesem engeren und dem weiteren Kreise der Stadt einheitlich umfaſst. Der Kreis der Ministerialen aber war von dem Stadtkreis zwar einerseits gleichfalls umgeben, andrerseits aber von ihm geschnitten. Dieses Verhältnis war so widerspruchsvoll, daſs die Ministerialen später entweder in die eigentliche Bürgergemeinde übertraten oder überhaupt aus dem Stadtkreise ausschieden. Trotz solcher Ungelenkheiten und Schwierigkeiten, die der Position des Einzelnen aus seiner Zugehörigkeit zu konzentrisch ihn umschlieſsenden Kreisen kommen, ist diese doch eine der ersten, nächstliegenden Formen, in denen dem Individuum, das seine soziale Existenz mit der Einschmelzung in e i n e n Kreis begonnen hat, die Teilhaberschaft an einer Mehrheit solcher möglich ist. Die Eigentümlichkeit des mittelalterlichen Einungswesens dem modernen gegenüber ist vielfach hervorgehoben worden: es okkupierte den ganzen Menschen, es diente nicht nur einem jeweiligen, objektiv umschriebenen Zweck, sondern war eine die ganze Person umfassende Genossenschaft derer, welche sich um jenes Zweckes willen zusammengetan hatten. Wirkte nun der Trieb zur Genossenschaftsbildung noch weiter, so wurde ihm genügt, indem jene Einungen als ganze zu Einungen höherer Ordnung zusammentraten. Solange der Zweckverband noch nicht gefunden war, die Möglichkeit, mit rein sachlichen Beiträgen zu rein sachlichen Zwecken mit Andern zusammenzuwirken und dabei die Totalität des Ich zu reservieren — so lange war jene Form das jetzt sehr einfach erscheinende, in Wirklichkeit aber soziologisch geniale Mittel, den Einzelnen an einer Mehrheit von Kreisen teilhaben zu lassen, ohne ihn der lokalen Zugehörigkeit zu dem ursprünglichen zu entfremden. Die so gewinnbare Bereicherung des Individuums als Sozialwesens war zwar eine begrenzte, was die vermöge des Zweckvereins zu erreichende nicht ist — aber noch immer groſs genug; denn was die höhere Vereinigung dem Einzelnen brachte, war in seiner engeren keineswegs so enthalten, wie der Begriff Baum, dem die Eiche zunächst zugehört, schon alle Bestimmungen des Begriffes Gewächs enthält, der den des Baumes seinerseits einbegreift. Und wäre selbst nichts andres, als was dies Gleichnis bezeichnet, gewonnen gewesen — so hat die Unterstellung unter den Begriff Gewächs für die Eiche eine Bedeutung, die die unter den Begriff Baum, so sehr er logisch den Begriffsgehalt des Gewächses ein-

schliefst, doch nicht besitzt: die Beziehung nämlich zu allem, was Gewächs ist, ohne Baum zu sein. Der konzentrische Bau von Kreisen ist damit die systematische und vielfach auch die historische Zwischenstufe dazu, dafs sie, nebeneinanderliegend, sich in einer und derselben Persönlichkeit treffen.

In dem personalen Erfolge differiert es freilich unermefslich gegen jene konzentrische Form, wenn jemand aufser seiner Berufsstellung etwa noch einem wissenschaftlichen Vereine angehört, Aufsichtsrat einer Aktiengesellschaft ist und ein städtisches Ehrenamt bekleidet; je weniger das Teilhaben an dem einen Kreise von selbst Anweisung gibt auf das Teilhaben an einem andern, desto bestimmter wird die Person dadurch bezeichnet, dafs sie in dem Schnittpunkt beider steht. Insoweit die Teilhaberschaft an Ämtern und Institutionen hier in Frage kommt, hängt es natürlich von der Spannungsweite ihrer Arbeitsteilung ab, ob die Vereinigung mehrerer Funktionen in einer Persönlichkeit an dieser eine charakteristische Begabungskombination, eine besondere Breite der Tätigkeit hervortreten läfst. Die Struktur der objektiven gesellschaftlichen Gebilde gibt auch auf diesem Wege die gröfsere oder geringere Möglichkeit, vermöge ihrer die Unverwechselbarkeit und Singularität des Subjekts zu konstituieren oder auszudrücken. In England war es seit lange üblich, dafs eine Mehrheit ganz verschiedener Behörden aus dem gleichen Personal gebildet wurde. Schon im Mittelalter konnte eine und dieselbe Person als Reiserichter Justice in Eyre, als Mitglied des Schatzkollegiums Baron of the Exchequer, als Mitglied des Hofgerichtes Justice in Banco sein. Indem derselbe Kreis von Personen sich zu so mannigfaltigen Amtskollegien gruppierte, ist ersichtlich eine besondere Charakteristik der Subjekte durch diese Synthese nicht gegeben: die objektiven Funktionsinhalte konnten unter solchen Umständen noch nicht hinreichend differenziert sein, um ihre Vereinigung auf den Einzelnen zur ratio essendi oder cognoscendi einer ganz individuellen Bestimmtheit zu machen.

Andrerseits genügt, ganz abgesehen von dem Inhalte der Gruppierungen, schon die blofse Tatsache, dafs das Individuum der bisher einzigen, einseitig bestimmenden Bindung neue Assoziationen angliedert, um ihm ein stärkeres Bewufstsein von Individualität überhaupt zu geben, mindestens die Selbstverständlichkeit der früheren Assoziation aufzuheben. Darum richten sich — was noch an andren Stellen dieser Untersuchungen bedeutsam ist — die Vertreter der be-

stehenden Bindungen schon gegen die rein formale Tatsache der neuen, auch wenn diese ihrem Inhalte nach mit jenen in gar keinen Wettbewerb treten. Die häufigen kaiserlichen Verbote der deutschen Städtebündnisse im 12. und 13. Jahrhundert mochten wohl konkreten Gefahren begegnen wollen. Aber dafs im fränkischen und zuerst auch im deutschen Reiche die Staatsregierung und die Hierarchie den Gilden entgegentraten, ist etwas viel abstrakteres und prinzipielleres; hier handelte es sich darum, dafs die freie Einung, deren Wesen eine unbegrenzte Vermehrung gestattet, rein als solche den bestehenden Assoziationsmächten Konkurrenz machte, dafs die Persönlichkeit durch die blofs formale Tatsache der mehrfachen Assoziation eine individuelle Situation gewann, in der die Bindungen auf die Persönlichkeiten hin orientiert waren, während in den früheren, sozusagen alleinherrschenden Synthesen die Persönlichkeiten auf die Bindungen hin orientiert blieben. — Die Möglichkeit der Individualisierung wächst auch dadurch ins Unermefsliche, dafs dieselbe Person in den verschiedenen Kreisen, denen sie gleichzeitig angehört, ganz verschiedene relative Stellungen einnehmen kann. Schon in Hinsicht der familienhaften Kreuzungen ist dies wichtig. Die Auflösung der urgermanischen Sippschaftsverfassung wurde erheblich durch die Berücksichtigung der weiblichen Verwandtschaft, ja der blofsen Schwägerschaft gefördert. Nun konnte man verschiedenen Verwandtschaftskreisen zu gleicher Zeit angehören, die Rechte und Pflichten aus einem jeden konkurrierten so wirkungsvoll mit denen aus jedem andern, dafs, wie man es ausgedrückt hat, keine Verwandtschaftsgenossenschaften, sondern nur noch Verwandte existierten. Dieser Erfolg aber hätte garnicht mit der gleichen Intensität eintreten, ja, die ganze Situation hätte in ihrer Extensität garnicht entstehen können, wenn das Individuum in jeder Verwandtschaftsreihe die gleiche Stellung eingenommen hätte. Indem es aber einmal an einem zentralen, zugleich aber anderswo an einem peripherischen Punkt stand, in der einen Reihe eine autoritative, in der andern eine vielen andren koordinierte Position besafs, hier sich in ökonomisch interessierter, dort nur in personal bedeutsamer Lage befand, und die Struktur dieser Verbindungen es ausschlofs, dafs noch ein zweites Individuum die genau gleiche Stellung innerhalb des gleichen Concerns okkupierte — so folgte daraus eine individuelle Festlegung, die bei einreihiger Verwandtschaftsgenossenschaft unmöglich war. Denn mochte das Individuum auch hier auf einen ganz

determinierten Punkt geboren sein, so blieb, weil diese eine Reihe ihm diesen bestimmte, der Wichtigkeitsakzent immer auf ihr haften, sie dominierte von sich aus den Einzelnen, während umgekehrt bei jenen Kreuzungen der Einzelne gerade es war, der die Berührung der Reihe mit einer andern zustande brachte. Abgesehen nun von solchen, innerhalb der Familienverbindungen sozusagen von selbst entstehenden Möglichkeiten von Stellungen und ihren individuellen Kombinationen — erzeugt, in mehr aktiver Weise, jeder neue Zusammenschlufs unter gleichem Gesichtspunkt sofort wieder in sich eine gewisse Ungleichheit, eine Differenzierung zwischen Führenden und Geführten; wenn ein einheitliches Interesse, wie es etwa das erwähnte humanistische war, für hohe und niedere Personen ein gemeinsames Band war, das ihre sonstige Verschiedenheit paralysierte, so entsprangen nun innerhalb dieser Gemeinsamkeit und nach den ihr eigenen Kategorien neue Unterschiede zwischen Hoch und Niedrig, welche ganz aufser Korrespondenz mit dem Hoch und Niedrig innerhalb ihrer sonstigen Kreise standen, aber eben damit die Persönlichkeit um so bezeichnender und von um so mehr Seiten her fixierten. Der gleich charakteristische Erfolg kann aber auch gerade vermittels der Gleichheit eintreten, die innerhalb eines neu gebildeten Kreises herrscht: wenn nämlich seine Mitglieder in den bisher sie umschliefsenden Kreisen Positionen von äufserst verschiedener Höhe einnehmen und bewahren. Dann ist gerade die Tatsache, dafs ein in seinem ursprünglichen Kreise niedrig stehendes und ein darin hochstehendes jetzt in einer gesellschaftlichen Hinsicht gleichstehen, für jedes von ihnen eine höchst bezeichnende soziologische Formung. In diesem Sinne wirkte z. B. die mittelalterliche Ritterschaft. Mit ihr wurden die Ministerialen — den Fürsten attachierte Hofhörige — in eine Standesgenossenschaft eingestellt, der der Fürst, ja der Kaiser selbst angehörten und die ihre sämtlichen Mitglieder in ritterlichen Dingen ebenbürtig machte. Dies gab dem Ministerialen eine Position, die mit seiner Dienstpflicht nichts zu tun hatte, und Rechte, die nicht von seinem Herrn stammten. Die Geburtsunterschiede des Edlen, des Freien, des Dienstmannen wurden dadurch nicht beseitigt, aber sie wurden von einer neuen Linie durchschnitten, die durchgehends ein Niveau hielt: von der nicht konkret, aber ideell wirksamen Genossenschaft der durch gleiches Ritterrecht und Rittersitte Verbundenen. Wer aufser den Kreisen, in denen er entweder hoch oder tief stand, nun zugleich einem eingeordnet

war, in dem er schlechthin »gleich« stand, gewann damit eine individualisierende Synthese; die Struktur der Kreise, an denen er teilhatte, mufste sein Lebensgefühl als Sozialwesen eigentümlich bereichern und bestimmen. — Indem die Höhen der Stellungen, welche eine und dieselbe Person in verschiedenen Gruppen einnimmt, von einander völlig unabhängig sind, können so seltsame Kombinationen entstehen, wie die, dafs in Ländern mit allgemeiner Wehrpflicht der geistig und sozial höchststehende Mann sich einem Unteroffizier unterzuordnen hat, oder dafs die Pariser Bettlergilde einen gewählten »König« besitzt, der ursprünglich nur ein Bettler wie alle, und, so viel ich weifs, auch weiter ein solcher bleibend, mit wahrhaft fürstlichen Ehren und Bevorzugungen ausgestattet ist — vielleicht die merkwürdigste und individualisierendste Vereinigung von Niedrigkeit in einer und Höhe in andrer sozialen Stellung. Auch kann diese Kreuzung sich innerhalb eines einzigen Verhältnisses vollziehen, sobald dieses eine Mehrheit von Beziehungen in sich schliefst, wie z. B. an dem Hauslehrer — und mehr noch an den früheren Hofmeistern vornehmer Jünglinge. Der Hofmeister soll die Superiorität über den Zögling haben, soll ihn dominieren und leiten — und ist andrerseits doch der Diener, jener der Herr; oder wenn in der Armee Cromwells irgend ein in der Bibel besonders versierter Korporal seinem Major eine moralische Strafpredigt halten konnte, während er ihm in dienstlichen Angelegenheiten ohne Vorbehalt gehorchte. Endlich zieht sich der Stoff dieser Kreuzungen mit den determinierenden Folgen für das Individuum noch enger auf dieses selbst zurück; so z. B. in der charakteristischen Erscheinung des Aristokraten mit liberaler Gesinnung, des Weltmannes mit ausgeprägt kirchlichen Tendenzen, des Gelehrten, der seinen Verkehr ausschliefslich unter Männern der Praxis sucht, usw.

Jene innerhalb einer einzigen Gruppe stattfindenden Kreuzungen finden ihr typisches Beispiel an der Konkurrenz unter Personen, die nach andern Richtungen hin Solidaritäten besitzen. Der Kaufmann ist einerseits mit andren Kaufleuten zu einem Kreise verbunden, der eine grofse Anzahl gemeinsamer Interessen hat: wirtschaftspolitische Gesetzgebung, soziales Ansehen des Kaufmannsstandes, Repräsentation desselben, Zusammenschlufs gegenüber dem Publikum zur Aufrechterhaltung bestimmter Preise und vieles andre — geht die gesamte Handelswelt als solche an und läfst sie Dritten gegenüber als Einheit erscheinen. Andrerseits aber befindet sich jeder Kaufmann in kon-

kurrierenden Gegensatz gegen so und so viele andre, das Eintreten in diesen Beruf schafft ihm im gleichen Moment Verbindung und Isolierung, Gleichstellung und Sonderstellung; er wahrt sein Interesse durch die erbittertste Konkurrenz mit denjenigen, mit denen er sich doch um des gleichen Interesses willen oft aufs engste zusammenschliefsen mufs. Dieser innerliche Gegensatz ist zwar auf dem kaufmännischen Gebiet wohl am krassesten, ndes auch auf allen andern bis herab zu der ephemeren Sozialisierung einer Abendgesellschaft irgendwie vorhanden. Eine unermefsliche Möglichkeit von individualisierenden Kombinationen tut sich dadurch auf, dafs der Einzelne einer Mannigfaltigkeit von Kreisen angehört, in denen das Verhältnis von Konkurrenz und Zusammenschlufs stark variiert. Es ist eine triviale Beobachtung, dafs die instinktiven Bedürfnisse des Menschen nach diesen beiden einander entgegengesetzten Seiten hin gehen, dafs er mit andern, aber auch gegen andre empfinden und handeln will; ein bestimmtes Ausmafs des einen und des andren und ihrer Proportion ist eine rein formale Notwendigkeit für den Menschen, der er vermöge der mannigfaltigsten Inhalte genugtut — und zwar so, dafs oft das Ergreifen gewisser Lebensinhalte überhaupt nicht aus ihrer sachlichen Bedeutung heraus begreiflich ist, sondern nur aus der Befriedigung, die jene formalen Triebe an ihnen finden. Die Individualität ist, sowohl in Hinsicht auf ihr natürliches Streben wie auf ihr historisches Gewordensein, dadurch bezeichnet, welches Mafsverhältnis zwischen Zusammenschlufs und Konkurrenz das für sie entscheidende ist. Und eben daraus ergibt sich auch die umgekehrte Richtung: dafs das Bedürfnis nach klarer Herausstellung, unzweideutiger Entwicklung der Individualität den Einzelnen zur Auswahl gewisser Kreise treibt, in deren Schnittpunkt er sich stelle und von deren Zusammen — der eine im Wesentlichen die Anschlufsform, der andre die Konkurrenzform darbietend — er ein Maximum jener individuellen Determiniertheit gewinne. So werden, wo innerhalb eines Kreises starke Konkurrenz herrscht, die Mitglieder sich gern solche anderweitigen Kreise suchen, die möglichst konkurrenzlos sind; deshalb findet sich im Kaufmannsstand eine entschiedene Vorliebe für gesellige Vereine, während das die Konkurrenz innerhalb des eigenen Kreises ziemlich ausschliefsende Standesbewufstsein des Aristokraten ihm derartige Ergänzungen ziemlich überflüssig macht und ihm vielmehr die Vergesellschaftungen näher legt, die in sich stärkere Konkurrenz ausbilden, z. B. alle durch Sportinteressen

zusammengehaltenen. Endlich erwähne ich hier noch die oft diskrepanten, dadurch entstehenden Kreuzungen, dafs ein Einzelner oder eine Gruppe von Interessen beherrscht werden, die einander entgegengesetzt sind und jene deshalb zu gleicher Zeit ganz entgegengesetzten Parteien angehören lassen. Für Individuen liegt ein solches Verhalten dann nahe, wenn bei vielseitig ausgebildeter Kultur ein starkes politisches Parteileben herrscht; dann pflegt nämlich die Erscheinung einzutreten, dafs die politischen Parteien die verschiedenen Standpunkte auch in denjenigen Fragen, die mit der Politik garnichts zu tun haben, unter sich verteilen, so dafs eine bestimmte Tendenz der Literatur, der Kunst, der Religiosität usw. mit der einen Partei, die entgegengesetzte mit der andern assoziiert wird; die Linie, die die Parteien sondert, wird schliefslich durch die Gesamtheit der Lebensinteressen hindurch verlängert. Da liegt es denn auf der Hand, dafs der Einzelne, der sich nicht vollkommen in den Bann der Partei geben will, sich etwa mit seiner ästhetischen oder religiösen Überzeugung einer Gruppierung anschliefsen wird, die mit seinen politischen Gegnern amalgamiert ist. Er wird im Schnittpunkt zweier Gruppen stehen, die sich sonst als einander entgegengesetzte bewufst sind.

Das bedeutendste und zugleich charakteristischste Beispiel dürfte die Religionszugehörigkeit bieten, seit die für die Weltgeschichte unermefslich wichtige Lösung der Religion von der stammesmäfsigen, nationalen oder lokalen Bindung geschehen ist. In beiden soziologischen Formen: dafs entweder die religiöse Gemeinschaft zugleich die Gemeinschaft in andern wesentlichen oder umfassendsten Interessen bedeutet — oder dafs sie gerade von aller Solidarität in dem, was nicht Religion ist, völlig befreit sei — in beiden spricht sich das Wesen der Religion gleich vollständig aus, nur jedesmal in einer andern Sprache oder auf einer andern Entwicklungsstufe. Dafs die Zusammenexistenz, das Teilen der Lebensinteressen mit Menschen nicht möglich ist, mit denen man den Glauben nicht teilt, ist völlig begreiflich; dem tief berechtigten Bedürfnis solcher Einheit ist in der ganzen antiken, semitischen wie griechisch-römischen Welt, sozusagen a priori genügt worden, indem die Religion sich als Stammes- oder Staatsangelegenheit erhob, d. i. — mit wenigen Ausnahmen — den Gott mit den Interessen der politischen Gruppe, die Pflichten gegen ihn mit den allumfassenden Pflichten gegen diese ohne weiteres verschmolz. Aber die Macht des religiösen Motivs ist nicht weniger

sichtbar, wo es gerade gegenüber allen Verknüpfungen aus andern Motiven heraus unabhängig und kräftig genug ist, die Gleichgläubigen über alle Verschiedenheiten ihrer sonstigen Bindungen hinweg zusammenzuschliefsen. Die letztere religiöse Verfassung ist ersichtlich eine eminent individualistische, die religiöse Stimmung hat sich aus dem Halt gelöst, den sie aus dem Verwachsensein mit dem ganzen Komplex sozialer Verbindungen gewann, und indem sie sich auf die individuelle Seele und ihre Verantwortlichkeit zurückzieht, schlägt sie nun wie aus dieser heraus die Brücke zu andern, nur in dieser, aber vielleicht in keiner andern Hinsicht Gleichqualifizierten. Dafs das Christentum seinem reinen Sinne nach eine ganz individualistische Religion ist — darin nur von dem ursprünglichen Buddhismus übertroffen, der aber auch keine eigentliche Religion ist, sondern nur ein auf absolut persönlichem Wege, ohne jede transszendente Vermittlung, gewinnbares Heil lehrt — das hat seine Verbreitung durch alle Mannigfaltigkeit nationaler und lokaler Gruppierungen hindurch ermöglicht; gerade wie, von der andern Seite her, das Bewufstsein des Christen, dafs er die Zugehörigkeit zu seiner Kirche in jede beliebige Gemeinschaft mitnimmt, welcher Charakter und welche Pflichten ihm sonst auch von dieser kommen mögen, entschieden das Gefühl individueller Bestimmtheit und Selbstsicherheit bewirkt haben mufs. Diese soziologische Bedeutung der Religion ist die Spiegelung ihres ganz allgemeinen Doppelverhältnisses zum Leben: sie steht einmal allen Inhalten unsrer Existenz gegenüber, ist das Gegenstück und Äquivalent des Lebens überhaupt, unberührbar seinen säkularen Bewegungen und Interessen; und ein andermal nimmt sie doch wieder Partei unter den Parteien dieses Lebens, über das sie sich prinzipiell erhoben hatte, wird ein Element neben all seinen andern Elementen, verflicht sich in Vielheit und Wechsel von Beziehungen innerhalb seiner, die sie soeben noch abgelehnt hatte. So tritt hier diese merkwürdige Verschlingung ein: die Abweisung aller soziologischen Bindung, wie sie sich in der tieferen Religiosität findet, ermöglicht dem Individuum die Berührung seines religiösen Interessenkreises mit allen möglichen andern Kreisen, deren Mitglieder jene sonstigen Gemeinsamkeitsinhalte nicht mit ihm teilen; und die so entstehenden Kreuzungen dienen wiederum zur soziologischen Heraushebung und Determinierung der Individuen wie der religiösen Gruppen. Dieses Schema setzt sich nun in die Spezifizierungen des Religiösen und in eigentümliche Verschlingungen mit

den übrigen Interessen der Subjekte fort. In den Zwistigkeiten zwischen Frankreich und Spanien stellten sich die Hugenotten einmal dem Könige zur Verfügung, wenn es gegen das katholische Spanien und seine Freunde im Innern ging; ein andermal, durch den König bedrängt, schlossen sie sich direkt an Spanien an. Eine anders charakterisierte Doppelstellung ergab sich zur Zeit der grausamen Unterdrückung der irischen Katholiken durch England. Heute fühlten sich die Protestanten Englands und Irlands verbunden gegen den gemeinsamen Religionsfeind ohne Rücksicht auf die Landsmannschaft, morgen waren die Protestanten und Katholiken Irlands gegen den Unterdrücker ihres gemeinsamen Vaterlandes verbunden ohne Rücksicht auf Religionsverschiedenheit. Dagegen erscheint es den Völkern, bei denen die primitive Einheitlichkeit des Kreises in religiöser und politischer Beziehung noch ungebrochen besteht, wie in China, als etwas ganz Unerhörtes und Unbegreifliches, dafs europäische Staaten zum Schutz chinesischer und türkischer Christen einschreiten. Wo diese Einheit aber so zerfallen ist, wie in der Schweiz, bringt das abstrakte Wesen der Religion — das dann doch aus seiner Abstraktheit heraus wieder zu allen andern Interessen eine ganz bestimmte Stellung gewinnt — ohne weiteres sehr bezeichnende Kreuzungen zuwege. Die Schweiz hat nämlich, auf Grund der enormen Verschiedenheiten zwischen den Kantonen, kein sehr entschiedenes Parteileben in der Art, dafs die politisch Gleichgesinnten in den verschiedenen Kantonen sich in Hauptparteien in Bezug auf die Regierung des Ganzen schieden. Nur die Ultramontanen aus allen Kantonen bilden in politischen Angelegenheiten eine geschlossene Masse. Man kann ohne weiteres voraussetzen, dafs diese Lösung der religiösen von der politischen Gruppierung sich auch in umgekehrter Richtung geltend machen und Zusammenschlüsse in der letzteren Hinsicht ermöglichen wird, die die weiterbestehende Einheit beider vereitelt hätte. Das glänzendste Beispiel vielleicht gibt die 1707 vollzogene Union zwischen England und Schottland. Der Vorteil für beide Teile, ein Staat zu sein, war daran gebunden, dafs die Zweiheit der Kirchen weiterbestand. Politische und religiöse Verfassung war bisher in beiden Ländern eng assoziiert gewesen; nur indem dies sich löste, konnten die politischen Interessen sich amalgamieren, was die religiösen nicht geduldet hätten. They could, so wurde von den Ländern gesagt, preserve harmony only by aggreeing to differ. Hat diese Lösung, mit

ihrem Erfolge möglicher Kreuzung, erst einmal stattgefunden, so ist die damit gewonnene Freiheit nicht mehr von innen her rückgängig zu machen. Darum hat das Prinzip: cuius regio eius religio, nur dann ein Recht, wenn es nicht ausgesprochen zu werden braucht, sondern den organisch einheitlichen, naiv undifferenzierten Primärzustand ausdrückt. — Sehr merkwürdig ist es, wenn der religiöse Gesichtspunkt zwar, über alle sonstigen Scheidungsgründe hinweg, die eigentlich Differenzierung fordernden Personen und Interessen verschmilzt, diese Vereinigung aber als den aus blofs sachlichen Differenzierungsgründen entstandenen ganz parallel empfunden wird. So haben sich im Jahre 1896 die jüdischen Arbeiter in Manchester zu einer Organisation zusammengefafst, die ausdrücklich alle Arbeiterkategorien (hauptsächlich waren es Schneider, Schuster und Bäcker) einschliefsen sollte und die nun mit den übrigen Gewerkvereinen gemeinsame Sache, in Bezug auf die Arbeiterinteressen, machen wollte — während diese andern doch völlig arbeitsteilig nach den sachlichen Kategorien der verschiedenen Arbeitsarten aufgebaut waren, und zwar in so entschiedener Weise, dafs die Trade-Unions seinerzeit schon deshalb nicht zum Aufgehen in die Internationale bewogen werden konnten, weil diese an ihrem Beginn ohne Rücksicht auf die gewerklich gleiche Tätigkeit ihrer Mitglieder konstituiert wurde. Obgleich jenes Faktum scheinbar in die Undifferenziertheit religiöser und wirtschaftlich-sozialer Interessengemeinschaft zurückführt, zeigt es doch deren prinzipielle Lösung, indem die Synthese sich durch ihre freiwillige Koordination mit rein sachlich-differentiellen Gebilden als eine nur technisch praktische Zweckvereinigung offenbart. Bei den katholischen Arbeitervereinen in Deutschland liegt der Fall ersichtlich anders, wegen der Gröfse ihres Umfangs, wegen der politischen Rolle des Katholizismus als solchen in Deutschland und weil sich die Arbeiter hier nicht in einer durch ihre Religion so exponierten Stellung befinden wie die jüdischen Arbeiter. In Deutschland geht die Differenzierung dahin, innerhalb der ursprünglich allgemeinen katholischen Vereine besondere Werkgenossenschaften (z. B. in Aachen vor einer Reihe von Jahren: der Weber, Spinner, Appreteure, Nadler, Metallarbeiter und Bauarbeiter) zu organisieren; die Vereinigung ist grofs genug, um in sich dieser Teilung Raum zu geben, ohne die Kreuzung zu involvieren, mit der nun diese Spezial-Genossenschaften mit den nicht-konfessionellen der gleichen Gewerke zusammenflössen. Immerhin ist doch auch dieses

letztere schon vorgekommen, und jene innere Teilung ist offenbar der erste Schritt dazu.

Endlich erhebt sich eine Kreuzung höherer Ordnung daraufhin, dafs sich die religiösen Kräfte zum Priestertum sublimieren. Die soziologische Formel dieser Sublimierung — das Verhältnis der Vertretung und der Führung, der Kontrolle und der Kooperation, der Ehrfurcht und der materiellen Versorgung zwischen Gläubigen und Priestern — ist zwar in jeder Religion eine irgendwie andre, allein es ist so viel Gemeinsames darin, dafs man, unter Vorbehalten, doch von einer formalen Gleichheit der Stellung des Priesters innerhalb der noch so verschiedenen Gruppen sprechen kann — wie von der des Adligen, des Kriegers, des Händlers. Daraus entsteht nun zunächst Interessensolidarität, ein Sich-Verstehen, ein Zusammenhalten unter den Priestern, das unter Umständen sogar eine inhaltliche Gegnerschaft zwischen den evangelischen Positiven und den katholischen Klerikalen übertönen kann. Der einzelne Priester oder die engere Priestergruppe steht in einem Schnittpunkt, in dem die Zugehörigkeit zu einem nationalen, konfessionellen, irgendwie parteimäfsigen Verbande sich mit der zu dem Verbande aller Priesterschaften, den ihre teils soziologische, teils ethisch-metaphysische Verwandtschaft knüpft, begegnet und der den einzelnen Subjekten einen eigentümlich determinierten, gegen die andern Angehörigen der einen wie der andern Gruppe differenzierten Charakter gibt.

Die Ausbildung des öffentlichen Geistes zeigt sich nun darin, dafs genügend viele Kreise von irgendwelcher objektiven Form und Organisierung vorhanden sind, um jeder Wesensseite einer mannigfach beanlagten Persönlichkeit Zusammenschlufs und genossenschaftliche Betätigung zu gewähren. Hierdurch wird eine gleichmäfsige Annäherung an das Ideal des Kollektivismus wie des Individualismus geboten. Denn einerseits findet der Einzelne für jede seiner Neigungen und Bestrebungen eine Gemeinschaft vor, die ihm die Befriedigung derselben erleichtert, seinen Tätigkeiten je eine als zweckmäfsig erprobte Form und alle Vorteile der Gruppenangehörigkeit darbietet; andrerseits wird das Spezifische der Individualität durch die Kombination der Kreise gewahrt, die in jedem Fall eine andre sein kann. So kann man sagen: aus Individuen entsteht die Gesellschaft, aus Gesellschaften entsteht das Individuum. Wenn die vorgeschrittene Kultur den sozialen Kreis, dem wir mit unsrer ganzen Persönlichkeit an-

gehören, mehr und mehr erweitert, dafür aber das Individuum in höherem Maſse auf sich selbst stellt und es mancher Stützen und Vorteile der enggeschlossenen Gruppe beraubt: so liegt nun in jener Herstellung von Kreisen und Genossenschaften, in denen sich beliebig viele, für den gleichen Zweck interessierte Menschen zusammenfinden können, ein Ausgleich jener Vereinsamung der Persönlichkeit, die aus dem Bruch mit der engen Umschränktheit früherer Zustände hervorgeht.

Die Enge dieses Zusammenschlusses ist daran zu ermessen, ob und in welchem Grade ein solcher Kreis eine besondere »Ehre« ausgebildet hat, derart, daſs der Verlust oder die Kränkung der Ehre eines Mitgliedes von jedem andern Mitgliede als eine Minderung der eigenen Ehre empfunden wird, oder daſs die Genossenschaft eine kollektivpersönliche Ehre besitzt, deren Wandlungen sich in dem Ehrempfinden jedes Mitgliedes abspiegeln. Durch Herstellung dieses spezifischen Ehrbegriffes (Familienehre, Offiziersehre, kaufmännische Ehre usw.) sichern sich solche Kreise das zweckmäſsige Verhalten ihrer Mitglieder besonders auf dem Gebiete derjenigen spezifischen Differenz, durch welche sie sich von dem weitesten sozialen Kreise abscheiden, so daſs die Zwangsmaſsregeln für das richtige Verhalten diesem gegenüber, die staatlichen Gesetze, keine Bestimmungen für jenes enthalten[1]. Dadurch, daſs besondere Kreise, die sich auch in einer Einzelperson treffen können, sich besondere Ehren schaffen, daſs der weitere Kreis einen abstrakteren, allgemeineren Ehrbegriff ausbildet, der von dem engeren gewisser Sonderkreise differiert, dabei aber für die Mitglieder dieser letzteren dennoch weiter gilt — dadurch werden die Komplikationen der Normen der Ehre zu Symbolen der Kreise. Es gibt eine Standesehre mit negativem Vorzeichen, eine Standesunehre, die von demjenigen Verhalten, das allgemein menschlich bzw. in der ganzen umgebenden Gesellschaft als ehrenhaft gilt, ebenso eine gewisse Latitüde subtrahiert, wie die positive Standesehre ihm Forderungen hinzufügt. So waren und sind manchen Kaufmannskategorien und besonders wieder dem Spekulanten, aber auch dem niedrigen Penny-a-Liner, der Demi-Monde gewisse Dinge erlaubt und mit gutem Gewissen durch das Standesbewuſstsein gedeckt, von ihnen geübt, die sonst allgemein nicht als ehrenhaft gelten. Neben dieser standes-

[1]) Das Nähere hierüber in dem Kapitel über Selbsterhaltung.

gemäfsen Unehrenhaftigkeit kann aber das Individuum in seinen allgemein-menschlichen Beziehungen durchaus ehrenhaft im hergebrachten Sinne sein, gerade wie das Bewahren der spezifischen Standesehre nicht verhindert, dafs das Individuum sich nebenher durchaus unehrenhaft, nach den allgemeinen Begriffen, verhalte. So können verschiedene Seiten der Persönlichkeit verschiedenen Ehren unterstehen, als Reflexen der verschiedenen Gruppen, denen die Person gleichzeitig zugehört. Die gleiche Forderung z. B. kann dadurch zwei ganz verschiedene Betonungen erhalten. Beleidigungen nicht auf sich sitzen zu lassen, kann die Maxime jemandes sein, der sie im Privatleben aber ganz anders durchführt, wie als Reserveoffizier oder im Amte. Die Achtung vor der weiblichen Ehre als Bewahrung der eigenen männlichen, wird in einer Pfarrersfamilie einen andern Akzent haben als in einem Kreise junger Leutnants; so dafs ein Mitglied des letzteren, der aus der ersteren stammt, an dem Konflikt dieser Ehrbegriffe sehr deutlich seine Zugehörigkeit zu zwei Kreisen an sich selbst erfahren kann. Im ganzen offenbart diese Ausbildung spezieller Standesehren — die tausendfach ganz rudimentär, in blofsen Nuancen des Fühlens und Handelns, in personalere oder materiellere Motivierungen verkleidet, auftritt — eine der bedeutsamsten formal-soziologischen Entwicklungen. Die enge und strenge Bindung früherer Zustände, in denen die soziale Gruppe als Ganzes, resp. ihre Zentralgewalt, das Tun und Lassen des Einzelnen nach den verschiedensten Richtungen hin reguliert, beschränkt ihre Regulative mehr und mehr auf die notwendigen Interessen der Allgemeinheit; die Freiheit des Individuums gewinnt mehr und mehr Gebiete für sich. Diese werden von neuen Gruppenbildungen besetzt, aber so, dafs die Interessen des Einzelnen frei entscheiden, zu welcher er gehören will; infolgedessen genügt statt äufserer Zwangsmittel schon das Gefühl der Ehre, um ihn an diejenigen Normen zu fesseln, deren es zum Bestande der Gruppe bedarf. Übrigens nimmt dieser Prozefs nicht nur von der staatlichen Zwangsgewalt seinen Ursprung; überall, wo eine Gruppenmacht eine Anzahl von individuellen Lebensinteressen, die sachlich aufser Beziehung zu ihren Zwecken stehen, ursprünglich beherrscht, — auch in der Familie, in der Zunft, in der religiösen Gemeinschaft usw. — gibt sie die Anlehnung und den Zusammenschlufs in Bezug auf jene schliefslich an besondere Vereine ab, an denen die Beteiligung Sache der persönlichen Freiheit ist, wodurch denn die Aufgabe der Sozialisierung

in viel vollkommenerer Weise gelöst werden kann, als durch die frühere, die Individualität mehr vernachläſsigende Vereinigung.

Es kommt hinzu, daſs die undifferenzierte Herrschaft einer sozialen Macht über den Menschen, wie ausgedehnt und streng sie auch sei, doch immer noch um eine Reihe von Lebensbeziehungen sich nicht kümmert und nicht kümmern kann, und daſs diese der rein individuellen Willkür um so sorgloser und bestimmungsloser überlassen werden, je gröſserer Zwang in den übrigen Beziehungen herrscht; so muſste der griechische und noch mehr der altrömische Bürger sich zwar in allen mit der Politik nur irgend im Zusammenhang stehenden Fragen den Normen und Zwecken seiner vaterländischen Gemeinschaft bedingungslos unterordnen; aber er besaſs dafür als Herr seines Hauses eine um so unbeschränktere Selbstherrlichkeit; so gibt jener engste soziale Zusammenschluſs, wie wir ihn an den in kleinen Gruppen lebenden Naturvölkern beobachten, dem Einzelnen vollkommene Freiheit, sich gegen alle auſserhalb des Stammes stehenden Personen in jeder ihm beliebenden Weise zu benehmen; so findet die Tyrannis überhaupt ihr Korrelat und sogar ihre Unterstützung in der vollkommensten Freiheit und selbst Zügellosigkeit der für sie nicht wichtigen Beziehungen der Persönlichkeiten. Nach dieser unzweckmäſsigen Verteilung kollektivistischen Zwanges und individualistischer Willkür tritt eine angemessenere und gerechtere da ein, wo der sachliche Inhalt des Seins und der Tendenzen der Personen über die assoziative Gestaltung entscheidet, weil sich dann auch für ihre bis dahin ganz unkontrollierten und rein individualistisch bestimmten Betätigungen leichter kollektivistische Anlehnungen finden werden; denn in demselben Maſse, in dem die Persönlichkeit als Ganzes befreit wird, sucht sie auch für ihre einzelnen Seiten sozialen Zusammenschluſs und beschränkt freiwillig die individualistische Willkür, in der sie sonst einen Ersatz für die undifferenzierte Fesselung an eine Kollektivmacht findet; so sehen wir z. B. in Ländern mit groſser politischer Freiheit ein besonders stark ausgebildetes Vereinsleben[1]), in religiösen Gemein-

[1]) Selbstverständlich kann sich das auch auf andrer politischer Basis entwickeln; z. B. da, wo entschieden individualistische Tendenzen mit weitgehender staatlicher Bevormundung zusammentreffen. Hier rückt der Akzent grade auf das individualistische Moment der Vereinsbildung, auf das Freiheitsquantum, das sie gegenüber dem staatlichen Zwang enthält und durch das sie grade der Individualität einen formalen Rückhalt diesem gegenüber

schaften ohne starke hierarchisch ausgeübte Kirchengewalt eine lebhafte Sektenbildung usw. Mit einem Wort, Freiheit und Bindung verteilen sich gleichmäſsiger, wenn die Sozialisierung, statt die heterogenen Bestandteile der Persönlichkeit in einen einheitlichen Kreis zu zwingen, vielmehr die Möglichkeit gewährt, daſs das Homogene aus heterogenen Kreisen sich zusammenschlieſst.

Dies ist einer der wichtigsten Wege, den fortschreitende Entwicklung einschlägt: die Differenzierung und Arbeitsteilung ist zuerst sozusagen quantitativer Natur und verteilt die Tätigkeitskreise derart, daſs zwar einem Individuum oder einer Gruppe ein andrer als einer andern zukommt, aber jeder derselben eine Summe qualitativ verschiedener Beziehungen einschlieſst; allein später wird dieses Verschiedene herausdifferenziert und aus allen diesen Kreisen zu einem nun qualitativ einheitlichen Tätigkeitskreise zusammengeschlossen. Die Staatsverwaltung entwickelt sich häufig so, daſs das zuerst ganz undifferenzierte Verwaltungszentrum eine Reihe von Gebieten aussondert, welche je einer einzelnen Behörde oder Persönlichkeit unterstehen. Aber diese Gebiete sind zunächst lokaler Natur; es ist also z. B. ein Intendant von Seiten des französischen Staatsrates in eine Provinz geschickt, um nun dort alle die verschiedenen Funktionen auszuüben, die sonst der Staatsrat selbst über das Ganze des Landes übt; es ist eine Teilung nach dem Quantum der Arbeit in der Form lokaler Teilung. Davon unterscheidet sich die später hervorgehende Teilung der Funktionen, wenn sich dann z. B. aus dem Staatsrat die verschiedenen Ministerien herausbilden, deren jedes seine Tätigkeit über das ganze Land, aber nur in einer qualitativ bestimmten Beziehung erstreckt. Dem entspricht das Avancieren der Beamten durch das ganze Land hindurch. Es gewährt, im Gegensatz zu seiner Bindung an den gleichen lokalen Rayon, die leichtere Möglichkeit, dem einzelnen Beamten die sachlich passendste, seinen Fähigkeiten und Verdiensten in jedem Augenblick angemessenste Stellung zu beschaffen, und fördert auſserdem die engere funktionelle Verbindung der Landesteile untereinander. Es ist deshalb zweckentsprechend, daſs diese Ver-

---

gewährt. Wie in dem Falle, den der Text angibt, schneiden sich auch hier soziologisch getragene Freiheitsgefühle und Bindungsgefühle; nur daſs dort die ersteren der politischen Gruppierung, die zweiten der vereinsmäſsigen angehören, hier umgekehrt. Das Gleiche gilt für das zweite Beispiel des Textes.

setzungen nur dem höheren Beamten zukommen, während die Subalternen in der Regel ihr Leben lang in demselben Wirkungskreise verharren. Die gröſsere Bedeutung des persönlichen Talentes, die an jenem gegenüber der unindividuellen Tätigkeit des Subalternen besteht, ist so Ursache wie Wirkung davon, daſs sich der Kreis seiner sachlichen Funktionen mit den Zügen und Interessen mannigfacher Örtlichkeiten wechselnd kombiniert; gegenüber der lokalen Fixierung zeigt diese Kreuzung der Kreise die gröſsere Freiheit, die das Korrelat des individuellen Lebens ist. Nun begegnet eine Erscheinung, die gerade die in dem Beispiel aus Frankreich aufgezeigte Differenzierung wieder zu verneinen scheint, in Wirklichkeit aber eine noch höhere Stufe darstellt. Im Directoire leitete, fast selbständig, Rewbell die Justiz, Barras die Polizei, Carnot den Krieg usw. Für die Ernennung der Provinzialbeamten bestand aber eine ganz andre Einteilung der Geschäfte: da verwaltete Rewbell den Osten, Barras den Süden, Carnot den Norden usw. Die Differenzierung der sachlichen Funktionen bleibt also, mit ihrer Durchquerung aller lokalen Geschiedenheiten, bestehen. Nun forderte aber tatsächlich die Ernennung der Beamten erst in zweiter Linie Fachkenntnis, in erster Lokal- bezw. Personalkenntnis. Hier also war die Form lokaler Teilung, mit ihrer Durchquerung aller fachlichen Mannigfaltigkeiten, die angezeigte. Das Gegenteil dazu zeigt die ganz merkwürdige Undifferenziertheit der Consejos, beratender Ministerien, die unter Philipp II. in Spanien gebildet wurden. Nach einem italienischen Bericht waren es folgende: dell' Indie, di Castiglia, d'Aragona, d'inquisizione, di camera, dell' ordini, di guerra, di hazzienda, di giustizia, d'Italia, di stato. Da diese alle koordiniert gewesen zu sein scheinen, so müssen die Tätigkeiten der Fachminister und der Lokalminister fortwährend miteinander kollidiert haben. Hier liegt sozusagen nur eine Funktionsteilung überhaupt vor, die schlechthin prinziplos ist, weil sie das lokale und das sachliche Prinzip ununterschieden wirken läſst.

Wenn die Spezialisierung der Heilkunst schon im alten Ägypten für den Arm einen andern Arzt ausbildete, als für das Bein, so war auch dies eine Differenzierung nach lokalen Gesichtspunkten, der gegenüber die moderne Medizin gleiche pathologische Zustände, gleichviel an welchem Körpergliede sie auftreten, dem gleichen Spezialarzt überantwortet, so daſs wiederum die funktionelle Gleichheit an Stelle der zufälligen Äuſserlichkeit die Zusammenfassung be-

herrscht. Dies wird nun wieder rückläufig — wenn auch nach einer andern Seite — an denjenigen Spezialärzten, die nicht bestimmte Krankheiten und nur diese, sondern alle Krankheiten, aber nur mit einer bestimmten Methode oder einem Mittel behandeln. So z. B. die Naturärzte, die alles ausschliefslich mit Wasser kurieren. Hier liegt ersichtlich dieselbe Einseitigkeit vor wie bei jenen ägyptischen Ärzten, nur dafs sie, dank der modernen Entwicklung, statt lokalistischen, vielmehr funktionellen Charakter trägt — damit erweisend, dafs es auch innerhalb der letzteren noch einmal den Unterschied zwischen äufserlich mechanistischer und sachlich angepafster Methode gibt. Jene Form einer über die ältere Differenzierung und Zusammenfassung hinausgehenden neuen Verteilung zeigen ferner etwa die Geschäfte, die alle verschiedenen Materialien für die Herstellung komplizierter Objekte führen, z. B. das gesamte Eisenbahnmaterial, alle Artikel für Gastwirte, Zahnärzte, Schuhmacher, Magazine für sämtliche Haus- und Kücheneinrichtung usw. Der einheitliche Gesichtspunkt, nach dem hier die Zusammenfügung der aus den verschiedensten Herstellungskreisen stammenden Objekte erfolgt, ist ihre Beziehung auf einen einheitlichen Zweck, dem sie insgesamt dienen, auf den terminus ad quem, während die Arbeitsteilung sonst nach der Einheitlichkeit des terminus a quo, der gleichen Herstellungsart, stattfindet. Diese Geschäfte, welche die letztere freilich zur Voraussetzung haben, stellen eine potenzierte Arbeitsteilung dar, indem sie aus ganz heterogenen Branchen, die aber an sich schon sehr arbeitsteilig wirken, die nach einem Gesichtspunkt zusammengehörigen, sozusagen die zu einem neuen Grundton harmonischen Teile einschliefsen. Endlich stellen die Konsumvereine noch einmal eine ganz andre Durchkreuzung und Zusammenfassung des Sachlichen durch ein ihm heterogenes Prinzip dar, insbesondere diejenigen, die für bestimmte Berufskategorien gebildet sind, für Arbeiter, Offiziere, Beamte. In denen für die beiden letzteren Stände sind die geführten Artikel mit wenigen Ausnahmen die gleichen; ein rein formales, von der Sache völlig unabhängiges Trennungsmoment läfst jeden für sich bestehen. Welche Zweckmäfsigkeit dies aber enthält, ist daraus zu ersehen: das Warenhaus für deutsche Beamte ist eine Aktiengesellschaft, die ihren Konsumenten gegenübersteht, wie jeder Kaufmann, die ihren Zweck als solche um so besser erreicht, je mehr bei ihr gekauft wird, ohne dafs die Einschränkung auf einen bestimmten Kundenkreis an und für sich für ihren Betrieb und seine Ergebnisse irgend nötig wäre. Wenn

es nun demgemäfs einfach als Konsumverein, der jedem ohne weiteres zugängig ist, oder auch nur als gewöhnliches Geschäft, das zuverlässig zu soliden Preisen verkauft, eröffnet worden wäre, so wäre gewifs der Erfolg weit hinter dem tatsächlich erreichten zurückgeblieben. Gerade diese sachlich völlig unnötige personale Einschränkung beseitigt Hindernisse und Unsicherheiten, die sonst das Geschäft erschweren, und bewirkt einen starken Appell an alle in diese Einschränkung Eingeschlossenen, wenn auch eigentlich aus keinem andern Grunde, als weil es alle andren ausschliefst. All diese Tatsachen haben als solche — vielleicht mit Ausnahme der letztgenannten — ersichtlich keine soziologische Bedeutung. Sie dienen hier nur als Analogien der soziologischen Kombinationen und Entwicklungen, um zu zeigen, dafs in diesen allgemeine Formen und Normen herrschen, die weit über das soziologische Gebiet hinaus gelten. Die äufserlich-mechanische Einheit der Dinge, ihre Zerlegung und die rational-sachliche Zusammenfassung der Elemente, die Herstellung neuer Ganzheiten von höheren übergreifenden Gesichtspunkten her — dies alles sind typische Formen der menschlichen Geistigkeit überhaupt. Wie die soziologischen Formen sich an einer unbegrenzten Zahl von Inhalten ausleben, so sind jene Formen selbst Ausgestaltungen tiefer gelegener, allgemeinerer seelischer Grundfunktionen. Allenthalben sind Form und Inhalt nur relative Begriffe, Kategorien der Erkenntnis zur Bewältigung der Erscheinungen und ihrer intellektuellen Organisierung, so dafs ebendasselbe, was in irgend einer Beziehung, gleichsam von oben gesehen, als Form auftritt, in einer andern, von unten gesehen, als Inhalt bezeichnet werden mufs.

Eine Zusammenfassung zu einheitlichem sozialem Bewufstsein, die durch die Höhe der Abstraktion über den überindividuellen Besonderheiten besonders interessant ist, findet sich in der Zusammengehörigkeit der Lohnarbeiter als solcher. Gleichviel, was der Einzelne arbeite, ob Kanonen oder Spielzeug, die formale Tatsache, dafs er überhaupt für Lohn arbeitet, schliefst ihn mit den in gleicher Lage Befindlichen zusammen; das gleichmäfsige Verhältnis zum Kapital bildet gewissermafsen den Exponenten, der an so verschiedenartigen Betätigungen das Gleichartige sich herausdifferenzieren läfst und eine Vereinheitlichung für alle daran Teilhabenden schafft. Die unermefsliche Bedeutung, die die psychologische Differenzierung des Begriffes des »Arbeiters« überhaupt aus dem des Webers, Maschinenbauers, Kohlen-

häuers usw. heraus hatte, wurde schon der englischen Reaktion am Anfang des 19. Jahrhunderts klar; durch die Corresponding Societies Act setzte sie durch, dafs alle schriftliche Verbindung der Arbeitervereine untereinander und aufserdem alle Gesellschaften verboten wurden, welche aus verschiedenen Branchen zusammengesetzt waren. Sie war sich offenbar bewufst, dafs, wenn die Verschmelzung der allgemeinen Form des Arbeiterverhältnisses mit dem speziellen Fach erst einmal gelöst wäre, wenn die genossenschaftliche Vereinigung einer Reihe von Branchen erst einmal durch gegenseitige Paralysierung des Verschiedenen das ihnen allen Gemeinsame in helle Beleuchtung rückte, — dafs damit die Formel und die Ägide eines neuen sozialen Kreises geschaffen wäre, dessen Verhältnis zu den früheren unberechenbare Komplikationen ergeben würde. Nachdem die Differenzierung der Arbeit ihre verschiedenartigen Zweige gestaltet, legt das abstraktere Bewufstsein wieder eine Linie hindurch, die das Gemeinsame dieser zu einem neuen sozialen Kreise zusammenschliefst. Der logische Prozefs zeigt sich hier in Wechselwirkung mit dem sozialgeschichtlichen. Es bedurfte der Ausdehnung der Industrie, die Hunderte oder Tausende von Arbeitern unter die genau gleichen sachlich-persönlichen Bedingungen stellte und gerade mit der fortschreitenden Arbeitsteilung die verschiedenen Zweige um so enger aufeinander anwies; es bedurfte des vollkommenen Durchdringens der Geldwirtschaft, die die Bedeutung der persönlichen Leistung ganz und gar auf ihren Geldwert reduziert; es bedurfte der wachsenden Höhe der Lebensansprüche und ihres Mifsverhältnisses zum Arbeitslohn — um dem Moment der Lohnarbeit als solcher die entscheidende Betonung zu verleihen. In dem Allgemeinbegriff des Lohnarbeiters sammeln sich jene sozialen Kräfte, Verhältnisse, Zustände wie in einem Brennpunkt, um sich von ihm aus wieder gleichsam in Wirkungsstrahlen zu verbreiten, die sie ohne diese logisch-formale Zusammenfassung nicht hätten finden können. Und wenn die Internationale ihre Sektionen, wie erwähnt, zuerst ohne jede Rücksicht auf die gewerblichen Verschiedenheiten gebildet hatte, dies aber später änderte und sich nach Gewerkschaften organisierte — so war dies doch nur eine technische Einteilung, mit der man jetzt dem allgemeinen Arbeiterinteresse besser zu dienen glaubte; zugrunde lag auch dem, als Ausgangs- und Zielpunkt, der Begriff des »Arbeiters überhaupt«. Und dieser, alle Verschiedenheiten der Arbeit in sich paralysierende Begriff ist aus der blos logischen in eine rechtliche

Stellung hineingewachsen: die Rechte des Arbeiterschutzes, der Arbeiterversicherung usw. haben einen juristischen Begriff des Arbeiters erzeugt und mit einem Inhalt erfüllt, der der bloſsen Tatsache, daſs jemand Arbeiter überhaupt ist, gewisse rechtliche Folgen sichert. Und neben den logischen, ethischen, juristischen Bedeutungen dieser Durchquerung aller Arbeitsverschiedenheiten die rein tatsächlichen: daſs erst hierdurch der »Generalstreik« möglich wurde — ein Streik, der nicht zu Zwecken eines einzelnen Gewerkes, sondern zur Erzwingung politischer Rechte für die allgemeine Arbeiterschaft unternommen wird, wie der Chartistenstreik 1842 oder der belgische Arbeiterstreik 1893. Es ist interessant, wie dieser Begriff, nachdem er einmal als eine absolute Allgemeinheit entstanden ist, den gleichen Charakter und dessen Folgen auch in engere Gestaltungen hineinträgt. In Frankreich besteht seit 1884 ein Gesetz über Berufsgenossenschaften, demgemäſs zwanzig und mehr Personen, die den g l e i c h e n oder verwandten Beruf ausüben, sich ohne Genehmigung der Regierung als ein Syndikat professionel konstituieren können. Daraufhin ist bald nachher ein Syndikat der »Eisenbahnarbeiter« gegründet worden, für dessen Mitglieder jene Gleichheit der Beschäftigung tatsächlich nicht existiert. Das Gemeinsame dieser Schmiede und Kofferträger, Weichensteller und Sattler, Schaffner und Maschinenbauer ist ausschlieſslich, daſs sie sämtlich Arbeiter im Dienste der Eisenbahn sind. Der Zweck der Syndikatsbildung ist natürlich, daſs vermittels ihrer die einzelne Profession einen Druck auf die Verwaltung ausüben kann, zu dem ihre isolierte Kraft nicht ausreicht. Die Bedeutung des »Arbeiters überhaupt« hat sich, unter dem gleichen formal-logischen modus procedendi, hier zu der des »Eisenbahnarbeiters überhaupt«, in dem alle Besonderungen der Tätigkeit eliminiert sind, verengert und ist im Maſse dieser Verengerung eine unmittelbar praktische geworden. Die Form, unter der das Gleiche jenem weiteren Begriff gelingt, pflegt die Koalition von Koalitionen zu sein. Hier, wo schon durch die erste Vereinigung alles Personale ausgeschaltet ist und nur der reine Begriff des Schreiners oder Schuhmachers, des Glasbläsers oder Webers herrscht, tritt in der höheren Instanz der reine Begriff des Arbeiters, unter prinzipieller Beseitigung aller Unterschiede des Arbeitsinhaltes, um so leichter und schärfer hervor. Dem Maurer als solchen ist es natürlich gleichgültig, ob der Kattundrucker, der demselben Gewerkschaftskartell angehört, einen höheren oder niedrigeren Stunden-

lohn bekommt. Die Erlangung günstiger Arbeitsbedingungen ist also nicht in Hinsicht eines einzelnen, sondern nur in Hinsicht der Arbeiter als Gesamtpartei die Aufgabe des Kartells.

Ebenso verhält es sich natürlich, wenn Arbeitgeber verschiedener Branchen sich koalieren; der Arbeitgeber einer Branche hat als solcher kein Interesse an dem Verhältnis des Arbeitgebers einer andern zu seinen Arbeitern; die Absicht der Koalition geht nur auf eine verstärkte Stellung des Unternehmers überhaupt gegenüber dem Arbeiter überhaupt. Jener Allgemeinbegriff des Unternehmers mufs sich als Korrelat zu dem des Arbeiters erzeugen. Nur dafs dieser logische Synchronismus nicht unmittelbar zu einem psychologischen und praktischen wird. Dies wird wohl im Wesentlichen durch dreierlei Gründe bewirkt: durch die geringere Zahl der Unternehmer gegenüber der der Arbeiter (je mehr Exemplare einer Art in Frage kommen, desto eher bildet sich ihr Allgemeinbegriff heraus); durch die Konkurrenz der Arbeitgeber untereinander, die unter den Arbeitern nicht besteht; endlich durch die — erst in neuester Zeit durch den sublimierten Kapitalismus geminderte — Verschmelzung der Unternehmertätigkeit mit ihrem jeweiligen besonderen Inhalt. Die moderne Industrietechnik macht dem Arbeiter die spezifische Art seiner Arbeit zu etwas viel gleichgültigerem, als es entsprechend dem Unternehmer seiner Fabrik gegenüber der Fall ist. Deshalb tritt für den Arbeiter das, was ihn, über jenen Sonderinhalt hinweg, mit allen anderen Arbeitern verbindet, eher hervor, als das Parallele sich für den Unternehmer ergibt. Dennoch hat schliefslich die Solidarität der Arbeiter an vielen Punkten auch die Solidarität der Unternehmer zu einem wirksamen Allgemeinbegriff der letzteren gerinnen lassen. Es sind nicht nur Koalitionen von Arbeitgebern derselben Branche, sondern auch Koalitionen von ganz verschiedenen Koalitionen entstanden. In den Vereinigten Staaten ist schon 1892, angesichts der überhandnehmenden Streiks der Arbeiter, eine Vereinigung der Arbeitgeber als solcher gebildet worden, um jenen einen parteimäfsigen, solidarischen Widerstand entgegenzusetzen. Die frühere, trotz aller Unstimmigkeiten doch prinzipielle Einheitlichkeit des Verhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer ruhte auf der Verschmelzung des Arbeitsinhaltes mit jenen formalen Positionen. Durch diese jeweilig bestimmten einzelnen Verhältnisse haben die herausdifferenzierten Allgemeinbegriffe des Arbeiters überhaupt und des Unternehmers überhaupt Querlinien

gelegt und das Übergewicht über jene Einheit erlangt. An deren Stelle ist die Korrelation zweier formaler Allgemeinbegriffe getreten, die so schon gleichsam ihrem logischen Wesen nach zur Gegnerschaft determiniert sind und für die der einzelne Arbeiter und der einzelne Unternehmer, unter Zurücktreten der materialen Verknüpfung durch den Arbeitsinhalt, zu bloſs zufälligen Exemplaren geworden sind.

Die Entstehung des Kaufmannsstandes, als eines teils realen, teils idealen Komplexes von Personen, deren jeder nur Kaufmann überhaupt ist, gleichviel was er verkauft — ist der soziologischen Genesis des Arbeiterstandes verwandt. Indes ist hier die Lösung des Allgemeinen von dem Spezifischen dadurch erleichtert, daſs schon in der Funktion des einzelnen Händlers die Form der Tätigkeit eine groſse Selbständigkeit gegenüber ihrem Inhalt besitzt. Denn während die Tätigkeit des Arbeiters durchaus davon abhängt, was er arbeitet, sich also diesem gegenüber nicht leicht als reiner Tätigkeitsbegriff konstituiert, ist die Tätigkeit des Händlers von dem, womit er handelt, relativ unabhängig, und schlieſst, gerade in primitiveren Zuständen, eine groſse Mannigfaltigkeit, einen garnicht vorherzubestimmenden Wechsel der Objekte in die gleichen Funktionen des Einkaufens, Herumziehens, An-den-Mann-Bringens ein. So hören wir ursprünglich von dem »Händler« schlechthin und noch heute findet sich in kleinen deutschen Städten häufig das Geschäftsschild: »Warenhandlung« ohne einen Zusatz über die Art der gehandelten Waren. Was so der Funktionscharakter des einzelnen Kaufmannes zeigt, das wiederholt nun, durch jenes vorbereitet, die Vielheit der Kaufleute in der ausgebildeten Wirtschaft. Die Mannigfaltigkeit der objektiven Inhalte geht arbeitsteilig auf alle Spezialitäten des kaufmännischen Geschäfts über und läſst nur das Gemeinsame, das sowieso schon mit diesem Speziellen nicht eng liiert war, zu dem logischen Bande des Kaufmannsstandes werden, dessen so zu einem Begriff zusammengeschlossene Interessengemeinsamkeiten alle jene Inhaltsdifferenzen durchqueren. Und ebenso markiert dieser Begriff auch die Auflösung von Scheidungslinien zwischen den Kaufleuten, die jenseits der Verschiedenheit ihrer Betätigungsobjekte liegen. Bis zum Beginn der Neuzeit hatten in den Zentren des groſsen Handelsverkehrs die einzelnen fremden »Nationen« spezifische Privilegien, die sie untereinander und gegen die Einheimischen abgrenzten und jede zu einer besonderen Gruppe zusammenschlossen. Aber als im 16. Jahrhundert in Antwerpen und Lyon Handelsfreiheit

gewährt wurde, strömten die Kaufleute dort, ungebunden durch jene Antithesen und Synthesen, zusammen und mit der bis dahin unerhörten Konzentration des Verkehrs erhob sich nun aus den Individuen der bisherigen »Nationen« eine allgemeine »Kaufmannschaft«, deren ziemlich gleichartige Rechte und Usancen durch die Verschiedenheit ihrer Betriebe, wie ihrer individuellen und nationalen Besonderheiten nicht mehr alteriert wurde. Noch jetzt wird man bemerken können, daſs die Normen für den kaufmännischen Verkehr sich um so reiner von den speziellen, für einen Zweig erforderlichen Bestimmungen ablösen, in je mehr Zweige die wirtschaftliche Produktion auseinandergeht, während z. B. in Industriestädten, die sich wesentlich auf je eine Branche beschränken, zu beobachten ist, wie sich der Begriff des Industriellen noch wenig von dem des Eisen-, Textil-, Spielwarenindustriellen losgelöst hat und die Usancen auch des anderweitigen, des industriellen Verkehrs überhaupt ihren Charakter von der das Bewuſstsein hauptsächlich füllenden Branche entlehnen. Die praktischen Erscheinungen folgen auch hier durchaus der Psychologie der Logik: gäbe es nur eine einzige Art von Bäumen, so würde es zur Bildung des Begriffs Baum überhaupt nicht gekommen sein. So neigen auch Menschen, die in sich stark differenziert, vielfach ausgebildet und betätigt sind, eher zu kosmopolitischen Empfindungen und Überzeugungen, als einseitige Naturen, denen sich das allgemein Menschliche nur in dieser beschränkten Ausgestaltung darstellt, da sie sich in andre Persönlichkeiten nicht hineinzuversetzen und also zur Empfindung des allen Gemeinsamen nicht durchzudringen vermögen. Dabei stellen sich, wie angedeutet, die praktischen Konsequenzen einer Herausbildung höherer Allgemeinheiten nicht immer chronologisch als solche dar, sondern bilden wechselwirkend auch häufig die Anregung, die das Bewuſstsein der sozialen Gemeinsamkeit hervorrufen hilft. So wird z. B. dem Handwerkerstand seine Zusammengehörigkeit durch das Lehrlingswesen nahe gelegt; wenn durch übermäſsige Verwendung von Lehrlingen die Arbeit verbilligt und verschlechtert wird, so würde die Eindämmung dieses Übels in einem Fache nur bewirken, daſs die aus ihm herausgedrängten Lehrlinge ein andres überschwemmten, so daſs also nur eine gemeinsame Aktion helfen kann, — eine Folge, die natürlich nur durch die Mannigfaltigkeit der Handwerke möglich ist, aber die Einheit aller dieser über ihre spezifischen Differenzen hinaus zum Bewuſstsein bringen muſs.

Endlich nenne ich neben den Typen des Arbeiters und des Kaufmanns einen dritten als Beispiel für die Herauslösung einer gleichsam abstrakteren Gruppe, deren allgemein begriffliche Qualitäten bisher mit den besonderen Bestimmungen ihrer Elemente fest verschmolzen waren, während diese Elemente jetzt den Schnittpunkt des neu entstandenen Kreises mit den Beziehungen, die er als singulärer noch zurückgelassen hat, bezeichnen. Ich meine die soziologische Evolution, die der Begriff der »Frau« neuerdings erfahren hat und die eine Anzahl sonst nicht leicht beobachtbarer formaler Komplikationen aufweist. In der soziologischen Lage der individuellen Frau bestand bisher etwas sehr Eigentümliches; gerade nämlich das Allgemeinste, das sie mit allen andern unter einen weitesten Begriff einstellt: daſs sie eine Frau ist und damit den diesem Geschlechte eigenen Funktionen dient — gerade dieser Umstand entzog sie der eigentlichen Genossenschaftsbildung, der praktischen Solidarität mit den andern Frauen, weil gerade er sie in die Grenzen des Hauses bannte, zu der Hingabe an ganz singuläre Personen veranlaſste, das Hinausgreifen über die durch Ehe, Familie, Geselligkeit, allenfalls durch Wohltätigkeit und Religion gegebenen Beziehungskreise unterband. Der Parallelismus unter den Frauen, in ihrem Sein und Tun, hat einen so beschaffnen Inhalt, daſs er die genossenschaftliche Ausnutzung der Gleichheit hindert, weil er die völlige Okkupiertheit einer jeden in einem eigenen, gerade die andre koordinierte Frau ausschlieſsenden Kreise bedeutet. Ihre allgemeine Qualifikation als Frau ist dadurch a priori determiniert, in den Interessenkreis ihres Hauses organisch einzuwachsen, im äuſsersten soziologischen Gegensatz etwa zum Händler, in dessen individueller Tätigkeit, wie wir sahen, das Formal-Allgemeine sich gegen das Inhaltlich-Spezielle schon wie von selbst heraushebt. Es scheint, als ob in sehr primitiven ethnologischen Verhältnissen die Dissoziation der Frauen eine geringere wäre und sie den Männern gegenüber manchmal wie eine geschlossene Partei aufträten. Wahrscheinlich ist in diesen Fällen die Frau noch nicht so wie in entwickelteren Epochen gänzlich von den häuslichen Interessen eingesogen, bei aller Tyrannisierung durch den Mann führen doch die einfacheren und undifferenzierteren Verhältnisse von Familie und Haus sie nicht so weit von dem Allgemeinen, mit allen Frauen Geteilten ab und schmelzen sie nicht in eine so spezielle Bindungssphäre ein, wie das kultiviertere Haus sie darstellt.

Daſs nun die letztere sich in der Gegenwart hinreichend gelöst hat, um die »Frauenfrage«: eine allgemeine Angelegenheit der Frauen als einer Totalität, entstehen und zu allerhand Aktionen, Zustandsänderungen, Gemeinsamkeitsbildungen führen zu lassen — das zeigt ein soziologisch sehr charakteristisches Phänomen. Jene Isolierung der Frauen gegeneinander durch die Hineinbauung einer jeden in einen ganz individuellen Interessenkreis ruht auf der völligen Differenz der Frauen gegen den Mann. An Ausbildung des Geistes und der Aktivität, an Persönlichkeitsbehauptung und Beziehung zur Umwelt erscheint im Ganzen der Mann durch den Lauf unserer Kultur als das höhere Wesen, und jenseits der Rangfrage erscheinen beide Geschlechter so wesensverschieden, daſs sie nur zu gegenseitiger Ergänzung bestimmt sein können, die weibliche Existenz hat ihren Sinn ausschlieſslich in dem, was der Mann nicht sein und tun will oder kann; der Lebenssinn jener bezieht sich also nicht auf eine Beziehung zu Gleichen, sondern zu Ungleichen, und in dieser eben gehen sie so gut wie restlos auf. Indem nun in der neuesten Zeit die Frauen eine Ausgleichung in allen jenen Hinsichten ins Auge faſsten und in gelegentlichen Ansätzen erreichten: in der persönlichen Stellung und der ökonomischen Selbständigkeit, in der geistigen Bildung und dem Persönlichkeitsbewuſstsein, in der gesellschaftlichen Freiheit und der Rolle im öffentlichen Leben — stellen sie sich nun gerade den Männern gegenüber; eine parteimäſsige Differenz gegen die Männer, die die Interessensolidarität der Frauen untereinander betont, meldet sich in dem Augenblick, in dem — als Ursache oder als Wirkung davon — jene prinzipielle Andersheit des Seins und des Tuns, des Rechts und der Interessen den Männern gegenüber sich mindert; bei den Karikaturen der Bewegung, den Frauen, die in ihrem ganzen Wesen und Auftreten die völlige Maskulinität erstreben, findet sich gerade oft der leidenschaftlichste Antagonismus gegen die Männer. Diese Konstellation ist leicht begreiflich. In dem Maſse der Ausgleichung von Stellung, Wert, Qualitäten mit dem, zu dem man bisher entweder im Verhältnis des tieferen oder wenigstens des schlechthin andern und deshalb auf ihn angewiesenen Wesens stand, muſs sich die Selbständigkeit ihm gegenüber entwickeln. Diese partielle Freiheit aber läſst ersichtlich dasjenige stärker sichtbar und wirksam werden, was jenem Wesen mit andern gemeinsam ist und was bisher vor der Enge der Unterordnungs- oder Ergänzungsbeziehung

nicht zustande kam. So liegt hier ein aufserordentlich reiner Fall für die Bildung eines höheren, durch einen Allgemeinbegriff zusammengeschlossenen Kreises vor, der sich aus den engeren Kreisen, die bisher jedes Element in eine singuläre Beziehung bannten, herausdifferenziert. Daran darf auch nicht irre machen, dafs die proletarische und die bürgerliche Frauenbewegung sich in völlig entgegengesetzten praktischen Richtungen bewegen. Der Proletarierin hat die industrielle Entwicklung ökonomisch-soziale Freiheit gegeben — so kümmerlich es auch mit ihrer individuellen bestellt sei. Das Mädchen geht in die Fabrik, in einem Alter, das noch durchaus der engeren Atmosphäre des Elternhauses bedürfte; die verheiratete Frau wird durch die Arbeit aufser dem Hause den Pflichten gegen dieses, gegen Mann und Kinder, entzogen. Die Frau ist hier also tatsächlich aus der singulären Bindung gelöst, in der sie ganz und gar von der Unterordnung unter den Mann oder von der völligen Betätigungsverschiedenheit gegen ihn bestimmt war. Diese soziologische Tatsache bleibt ganz unberührt davon, dafs sie unerwünscht und verderblich ist, und dafs die Sehnsucht der Proletarierin auf Einschränkung jener »Freiheit« geht, auf die Möglichkeit, wieder in höherem Mafse Familienwesen, Frau und Mutter zu sein. Innerhalb der bürgerlichen Schicht hat die gleiche wirtschaftliche Entwicklung unzählige hauswirtschaftliche Tätigkeiten, sowohl blofse Funktionen wie produktive Herstellungen, dem Hause entzogen und damit einer ungeheuren Anzahl von Frauen die ausreichende Bewährung ihrer Kräfte abgeschnitten — während sie aber doch in der Hauptsache in den Rahmen des Hauses eingespannt geblieben sind. Die Sehnsucht dieser geht also auf Freiheit zu ökonomischer oder sonstiger Betätigung, sie fühlen sich innerlich von dem Sonderkreise des Hauses gelöst, wie die Proletarierin es äufserlich ist. Aus dieser Verschiedenheit der Schicht, in der die Lösung vollbracht ist, folgt die Verschiedenheit der praktischen Bestrebungen: die eine Klasse der Frauen will in das Haus zurück, die andre aus dem Hause heraus. Allein abgesehen davon, dafs diese Verschiedenheit doch auch Gleichheiten Raum gibt: die Frauenfrage nach der Seite des Eherechts, des Vermögensrechts, der Gewalt über die Kinder usw. geht beide Klassen gleichmäfsig an — so bleibt das Wesentliche bestehen, dafs in der einen wie in der andern Form die soziologische Singularisierung der Frau, die Folge ihrer Einschmelzung in das Haus, durch die moderne Industrialisierung zur

Auflösung drängt. Mag das in der Form des Zuviel oder in der des Zuwenig geschehen, in beiden Fällen rückt die gewonnene wie die erstrebte Selbständigkeit den Akzent auf die Tatsache, daſs die Frau eben eine Frau ist, die mit andern Frauen praktische Lagen und Bedürfnisse teilt. Der Allgemeinbegriff der Frau verliert mit der Lösung der völligen Sonderokkupation durch das Haus seinen rein abstrakten Charakter und wird zum Leitbegriff einer zusammengehörigen Gruppe, die sich nun schon im Kleinen durch rein weibliche Unterstützungsvereine, Verbände zur Erreichung von Rechten der Frauen, weibliche Studentenvereinigungen, Frauenkongresse, Agitation der Frauen für politische und soziale Interessen offenbart. Entsprechend der auſserordentlichen Enge der historisch vorliegenden Bindungen des Begriffes Frau an die speziellen Lebensinhalte der Individuen — die sehr viel gröſser ist als entsprechend in dem Fall des Arbeiters und des Händlers — kann niemand heute schon sagen, welches die eigentliche Richtung und Grenze der Bewegung ist; aber es ist erreicht, daſs sehr viele einzelne Frauen sich schon im Schnittpunkt der Gruppierungen stehend fühlen, die sie einerseits mit den Personen und Inhalten ihres persönlichen Lebens, andrerseits mit den Frauen überhaupt verbinden.

Bewirkt die Differenzierung hier die Herausgliederung des superordinierten Kreises aus dem individuelleren, in dem er vorher nur latent lag, so hat sie nun, zweitens, auch mehr koordinierte Kreise von einander zu lösen. Die Zunft z. B. übte eine Aufsicht über die ganze Persönlichkeit in dem Sinne, daſs das Interesse des Handwerks deren ganzes Tun zu regulieren hatte. Der in die Lehrlingsschaft bei einem Meister Aufgenommene wurde dadurch zugleich ein Mitglied seiner Familie usw.; kurz, die fachmäſsige Beschäftigung zentralisierte das ganze Leben, das politische und das Herzensleben oft mit eingeschlossen, in der energischsten Weise. Von den Momenten, die zur Auflösung dieser Verschmelzungen führten, kommt hier das in der Arbeitsteilung liegende in Betracht. In jedem Menschen, dessen mannigfaltige Lebensinhalte von einem Interessenkreise aus gelenkt werden, wird ceteris paribus die Kraft dieses letzteren in demselben Maſse abnehmen, als er in sich an Umfang verliert. Die Enge des Bewuſstseins bewirkt, daſs eine vielgliedrige Beschäftigung, eine Mannigfaltigkeit zu ihr gehöriger Vorstellungen, auch die übrige Vorstellungswelt in ihren Bann zieht. Sachliche Beziehungen zwischen dieser und jener brauchen dabei garnicht zu bestehen; durch die Not-

wendigkeit, bei einer nicht arbeitsgeteilten Beschäftigung die Vorstellungen relativ schnell zu wechseln, wird — mit der symbolischen Ausdrucksweise, an die man bei komplizierteren psychologischen Problemen gebunden ist — ein solches Mafs von psychischer Energie verbraucht, dafs die Bebauung andrer Interessen darunter leidet, und nun die so geschwächten um so eher in assoziative oder sonstige Abhängigkeit von jenem zentralen Vorstellungskreise geraten. Wie ein Mensch, den eine grofse Leidenschaft erfüllt, auch das Entfernteste, jeder inhaltlichen Berührung mit jener Entbehrende, das durch sein Bewufstsein geht, mit ihr in irgendwelche Verbindung setzt, wie sein ganzes Seelenleben von ihr aus sein Licht und seine Schatten empfängt, — so wird eine entsprechende seelische Zentralisierung durch jeden Beruf bewirkt werden, der für die sonstigen Lebensbeziehungen nur ein relativ geringes Quantum von Bewufstsein übrig läfst. Hier liegt eine der wichtigsten inneren Folgen der Arbeitsteilung; sie gründet sich auf die erwähnte psychologische Tatsache, dafs in einer gegebenen Zeit, alles Übrige gleichgesetzt, um so mehr Vorstellungskraft aufgewandt wird, je häufiger das Bewufstsein von einer Vorstellung zur andern wechseln mufs. Dieser Wechsel der Vorstellungen hat die gleiche Folge, wie in dem Falle der Leidenschaft ihre Intensität. Deshalb wird eine nicht arbeitsgeteilte Beschäftigung, wiederum alles Übrige gleichgesetzt, eher als eine sehr spezialisierte zu einer zentralen, alles Übrige in sich einsaugenden Stellung in dem Lebenslaufe eines Menschen kommen, und zwar insbesondere in Perioden, in denen es in den übrigen Lebensbeziehungen noch an der Buntheit und den wechselvollen Anregungen der modernen Zeit fehlte. Dazu kommt, dafs die einseitigen Beschäftigungen mehr mechanischer Natur zu sein pflegen und deshalb, wo sie nicht etwa durch völlige Absorbierung von Kraft und Zeit die seelische Energie als ganze atrophisch machen, andern Beziehungen, mit ihrem Wert und ihrer Selbständigkeit, mehr Raum im Bewufstsein gestatten. Diese koordinierende Sonderung der Interessen, die vorher in ein zentrales eingeschmolzen waren, wird auch noch durch eine andre Folge der Arbeitsteilung gefördert, die mit der oben besprochenen Lösung des höheren Sozialbegriffs aus den spezieller bestimmten Kreisen heraus zusammenhängt. Assoziationen zwischen zentralen und peripheren Vorstellungen und Interessenkreisen, die sich aus blofs psychologischen und historischen Ursachen gebildet haben, werden meist so lange für sachlich notwendig gehalten, bis

die Erfahrung uns Persönlichkeiten zeigt, die ebendasselbe Zentrum bei ganz andrer Peripherie oder eine gleiche Peripherie bei andrem Zentrum aufweisen. Wenn also die Berufsangehörigkeit die übrigen Lebensinteressen von sich abhängig machte, so mufste sich diese Abhängigkeit mit der Zunahme der Beschäftigungszweige lockern, weil, trotz der Verschiedenheit dieser, vielerlei Gleichheiten in allen übrigen Interessen an den Tag traten.

Für die inneren und die äufseren Verhältnisse der Menschen wird diese Entwicklungsform höchst bedeutsam. Ein bestimmtes Element in uns ist an ein andres gebunden, das einen allgemeinen, mit vielen andern geteilten Charakter in einer speziellen Ausgestaltung darstellt; und die Bindung ergreift dieses zweite ursprünglich in dem ungebrochenen Zusammen seines Allgemeinen und seiner Sonderart. Nun tritt ein Lösungsprozefs so auf: das erste Element verbindet sich anderswo mit einem dritten, das zwar das Allgemeine des zweiten, aber in einer ganz andern Besonderung darbietet. Diese Erfahrung kann zwei ganz entgegengesetzte Folgen haben, abhängig davon, wie in dem Individuum die beiden Bestandteile des zweiten Elementes verschmolzen sind. Ist dies in sehr enger Art der Fall, so wird die Verbindung der Elemente, von der wir ausgingen, überhaupt zerrissen. Dies wird z. B. häufig bei der Anknüpfung des sittlichen Lebens an das religiöse eintreten. Für den einzelnen Menschen ist seine Religion in der Regel *die* Religion, eine andre kommt für ihn überhaupt nicht in Betracht. Hat er seine Moral auf die speziellen Vorstellungen dieser Religion gegründet und macht dann die überzeugende Erfahrung, dafs eine ebenso beschaffene, ebenso echte und wertvolle Sittlichkeit bei andern Individuen aus völlig andern religiösen Ideen abgeleitet ist, so wird er wohl nur in seltenen Fällen schliefsen: also ist die Moral nur mit der religiösen Stimmung überhaupt, mit dem, was allen Religionen gemeinsam ist, verknüpft. Er wird vielmehr eher den weitgehenden Schlufs ziehen: also hat Moral überhaupt nichts mit Religion zu tun; er wird daraus die Autonomie der Moral gewinnen, nicht etwa das logisch mindestens ebenso Gerechtfertigte, sie mit dem zurückbehaltenen *Allgemeinen* der Religion zu verknüpfen. Anders liegt es z. B., wo ein Mensch sein Gefühl erfüllter Pflicht nur aus einem Altruismus gewinnt, der bei ihm dauernd mit schmerzhafter Überwindung des Ich, mit asketischer Selbstquälerei verbunden ist. Sieht er nun an andren Menschen, dafs dieselbe Ruhe und Befriedigtheit des Gewissens

auch aus einem leicht und frei geübten Altruismus, einem heiter selbstverständlichen Leben für Andre quillt, so wird er nicht so leicht schliefsen, dafs jene gesuchte innere Ruhe und das Gefühl, etwas wert zu sein, überhaupt mit der Hingabe an das Du nichts zu tun hätte; sondern nur, dafs die spezielle, asketische Ausgestaltung des Altruismus dazu nicht erfordert ist, dafs dieser auch in einer ganz andern Form und Farbe, wenn nur sein Allgemeines bewahrt bleibt, den gleichen Erfolg hat. Die vorhin fragliche Lösung des Berufsinteresses von den übrigen Interessen des Lebens vermittels der Vielfältigkeit der Berufe wird ein gewisses mittleres, in dem Haupterfolg aber dem ersteren Falle sich zuneigendes Phänomen sein. Dafs ein Mensch überhaupt einen Beruf hat, wird mit der Gesamtheit seines Lebens immer verknüpft bleiben, dieses ganz Formal-Allgemeine wird immer als ein Zentrum wirken, das viele andre Punkte des Lebensumfanges nach sich orientiert. Dies aber bleibt selbst eine formale, funktionelle Leistung des Berufes und verträgt sich mit der steigenden Lockerung jeglichen Berufsinhaltes von dem eigentlich persönlichen Leben.

Die wachsende Differenzierung der Berufe mufste dem Individuum zeigen, wie die ganz gleiche Richtung anderweitiger Lebensinhalte mit differenten Berufen verknüpft sein kann und also von seinem Beruf in erheblicherem Mafse unabhängig sein mufs. Und zu derselben Folge führt die gleichfalls mit der Kulturbewegung vorschreitende Differenzierung jener andern Lebensinhalte. Die Verschiedenheit des Berufs bei Gleichheit der übrigen Interessen und die Verschiedenheit dieser bei Gleichheit des Berufs mufste in gleicher Weise zu der psychologischen und realen Loslösung des einen vom andern führen. Sehen wir auf den Fortschritt von der Differenzierung und Zusammenfassung nach äufserlichen schematischen Gesichtspunkten zu der nach sachlicher Zusammengehörigkeit, so zeigt sich dazu eine entschiedene Analogie auf theoretischem Gebiet: man glaubte früher durch das Zusammenfassen gröfserer Gruppen der Lebewesen nach den Symptomen äufserer Verwandtschaft die hauptsächlichen Aufgaben des Erkennens jenen gegenüber lösen zu können; aber zu tieferer und richtigerer Einsicht gelangte man doch erst dadurch, dafs man an scheinbar sehr verschiedenen Wesen, die man unter entsprechend verschiedene Artbegriffe gebracht hatte, morphologische und physiologische Gleichheiten entdeckte und so zu Gesetzen des organischen Lebens kam, die an weit von einander abstehenden Punkten der Reihe der

organischen Wesen realisiert waren und deren Erkenntnis eine Vereinheitlichung dessen zuwege brachte, was man früher äuſserlichen Kriterien nach in Artbegriffe von völlig selbständiger Genesis verteilt hatte. Auch hier bezeichnet die Vereinigung des sachlich Homogenen aus heterogenen Kreisen die höhere Entwicklungsstufe.

Ein um ein neues rationelles Zentrum an Stelle eines mehr mechanisch-äuſserlichen aufwachsender Kreis braucht sein Material nicht immer aus verschiedenen Gebilden zusammenzuholen, d. h. er braucht nicht immer die Schaffung neuer Gruppen zu bedeuten. Es kommt vielmehr vor, daſs der genau gleiche Kreis sich von der einen zu der andern Form umbildet, daſs an der schon bestehenden Synthese ein höherer, organischerer Begriff den roheren und zufälligeren aus seiner wurzelmäſsigen, zusammenhaltenden Funktion verdrängt. Diesem Schema folgt etwa die Entwicklung, die im 12. Jahrhundert in Rouen und andern nordfranzösischen Städten an den sogenannten iurati communiae zu verfolgen ist. Diese bildeten eine durch gegenseitigen Eid verpflichtete Genossenschaft, die wohl im Wesentlichen, aber nicht ganz und nicht prinzipiell mit der Bürgerschaft überhaupt zusammenfiel. Denn wir hören in den Verfassungen der Genossenschaft von Einwohnern, die sich gegen die iurati vergehen, auch von solchen, die fälschlich zu diesen zu gehören vorgeben. Nun aber weiter: wer Jahr und Tag in der Stadt gewohnt hat, so bestimmte das Gesetz, soll die communia beschwören, und wer aus dieser austreten will, soll auch den Stadtbezirk verlassen. Diese Kommune erstarkte allenthalben so, daſs sie schlieſslich die gesamte Einwohnerschaft, nicht immer ganz freiwillig, in sich einzog. Hier ist also zunächst ein rein lokales, relativ zufälliges Zusammenleben der Stadtbewohner als solcher gegeben. Dies aber wird allmählich durchwachsen von einer gewollten, auf ein Prinzip gegründeten, zweckgelenkten Vereinigung, bis der ganze Komplex, ohne in seinem Material und der Tatsache seiner Zusammengehörigkeit wesentlich modifiziert zu sein, der Träger dieser neuen, höheren Einungsart ist. Der rationale, von einer einheitlichen Idee aus organisierte Kreis durchschneidet nicht den primitiveren, wenn man will: natürlicheren, sondern ist nur die sozusagen weihevollere, geistigere Form, in der der letztere sich wie von neuem zusammenfindet. In weitestem inhaltlichem Abstand wiederholt sich diese formale Evolution an dem Bindungsverhältnis zwischen Kolonien und ihrem Mutterland. Die europäischen Kolonisationen, seit Columbus und Vasco de Gama,

litten daran, dafs Gebiete, die dem Mutterlande ganz fern lagen und so gut wie keinen Vorteil aus der Zugehörigkeit zu ihm zogen, dennoch auf Grund dieser tributpflichtig waren und von jenem als blofses Eigentumsobjekt betrachtet wurden. Dieser sachlich ungerechtfertigte Verbindungsmodus führte zum Abfall der meisten Kolonien. Erst als der Gedanke entstand, den Greater Britain verkörpert: dafs die Kolonie eine blofse Provinz des Mutterlandes ist, die mit jeder innerhalb desselben gelegenen Provinz gleichberechtigt ist, fiel der Grund des Abfalles fort. Denn die Verbindungsweise ist jetzt aus einer roh-äufserlichen Anschweifsung zu einer dem höheren Sinn der Zugehörigkeit gemäfsen geworden, deren Einheit nicht mehr eine starre, sondern eine elastische ist, die Selbstverwaltung der Kolonie ist die relative Selbständigkeit des Gliedes an einem organischen Körper. Statt des Nebeneinander der schematischen und der rationalen Synthese, zu dem in den früheren Beispielen der Schnitt der neuen durch die alte führte, liegt hier die gleiche Formverschiedenheit in einem Nacheinander vor.

Wenn so der Sieg des rational sachlichen Prinzips über das oberflächlich schematische mit dem allgemeinen Kulturfortschritt Hand in Hand geht, so kann dieser Zusammenhang, da er kein apriorischer ist, doch unter Umständen durchreifsen. Die Solidarität der Familie erscheint zwar gegenüber der Verbindung nach sachlichen Gesichtspunkten als ein mechanisch äufserliches Prinzip, andrerseits dennoch als ein sachlich begründetes, wenn man es gegenüber einer rein numerischen Einteilung betrachtet, wie sie die Zehntschaften und Hundertschaften im alten Peru, in China und in einem grofsen Teile des älteren Europa zeigen. Während die sozialpolitische Einheitlichkeit der Familie und ihre Haftbarkeit als Ganzes für jedes Mitglied einen guten Sinn hat und um so rationeller erscheint, je mehr man die Wirkungen der Vererbung einsehen lernt, entbehrt die Zusammenschweifsung einer stets gleichen Zahl von Männern zu einer — in Bezug auf Gliederung, Militärpflicht, Besteuerung, kriminelle Verantwortung usw. — als Einheit behandelten Gruppe ganz einer rationalen Wurzel, und trotzdem tritt sie, wo wir sie verfolgen können, als Ersatz des Sippschaftsprinzipes auf und dient einer höheren Kulturstufe. Die Rechtfertigung auch für sie liegt nicht in dem terminus a quo — in Hinsicht dieses übertrifft das Familienprinzip als Differenzierungs- und Integrierungsgrund jedes andre —, sondern im terminus

ad quem; dem höheren, staatlichen Zweck ist diese, gerade wegen ihres schematischen Charakters leicht überschaubare und leicht zu organisierende Einteilung offenbar günstiger als jene ältere. Die Heeresordnungen alter Zeiten waren gröſstenteils auf das Prinzip der clan- oder familienhaften Einteilung gebaut. Die Griechen der heroischen Zeit fochten nach Phylen und Phratrien, die Germanen nach Stämmen und Geschlechtern, die alten Schotten nach Clanen, deren jeder bei gröſseren gemeinsamen Unternehmungen an besonderen Abzeichen kenntlich war. Gewiſs hatte diese organische Struktur viel zweckmäſsiges: eine groſse Fähigkeit des Zusammenhaltens der einzelnen Abteilung, eine Anspornung des Ehrgeizes, eine gewisse Entlastung des Oberbefehls von der Sorge für den Einzelnen und für die Verfassung jedes Kadres. Allein diese Vorteile wurden damit bezahlt, daſs häufig alte Vorurteile und Streitigkeiten der Clans gegen einander aufflammten und die Einheit der Gesamtbewegung lähmten; daſs überhaupt die einzelnen Abteilungen unter einander in demselben Maſse der organischen Verbindung und Zusammengehaltenheit entbehrten, in dem jede in sich diese Eigenschaften besaſs. Das Ganze war also doch aus seinen Elementen unorganisch geformt, trotzdem oder weil diese Elemente in sich es waren. Und der mechanische Aufbau späterer Heere, der nach keinerlei innerer Beziehung unter den Elementen der Abteilung fragt, ist, vom Standpunkt des Ganzen aus gesehen, innerlich viel organischer, wenn man unter diesem Begriff die einheitlich-zweckmäſsige Regulierung jedes kleinsten Teiles durch eine einheitliche Idee, die wechselseitige Bestimmung zwischen jedem Element und jedem andern versteht. Diese neuere Ordnung ergreift unmittelbar das Individuum, und indem ihre Einteilungen und Gruppierungen alle jene andern rücksichtslos durchqueren, zerstört sie organische Verbindungen zugunsten eines Mechanismus, fördert aber in unvergleichlich höherer Weise den Zweck, aus dem jene in primärem Sinne organischere Gestaltung ihren Wert bezog. Es kommt hier der überhaupt erst für vorgeschrittenere Zeiten wesentliche Begriff der Technik zu Worte. Gegenüber der umwegloseren, einheitlich-instinktiveren Lebensverfassung primitiver Epochen gelingt es jenen, geistigere Ziele mit mechanischeren Mitteln zu erreichen. Auch in den Prinzipien parlamentarischer Wahl, in der Art, wie die für sie eingerichteten Wahlkreise die vorgefundenen Gruppierungen durchschneiden, tritt diese Entwicklung hervor. Die Klassenvertretungen, — wie z. B. die Generalstaaten unter Philipp

dem Schönen die Vertreter von Klerus, Adel, Städten waren — erscheinen zunächst als das Natürliche und Organische gegenüber der rein äufserlichen Einteilung der Wahlkörperschaften — wie die niederländischen Generalstaaten unter Philipp II. lokale Vertreter der einzelnen Provinzen waren. Die räumliche Eingrenzung schliefst so mannigfaltige, oft unversöhnliche Interessen ein, dafs ein einheitlicher Willensausdruck durch einen einzelnen Vertreter und seine Abstimmung ausgeschlossen ist; der Interessenvertretung aber, rationeller als dies mechanisch-äufserliche Prinzip, scheint gerade dies zu gelingen. In Wirklichkeit liegt der Fall genau wie bei der Heereseinteilung. Die einzelnen Gruppen — der Interessentenkomplex mit seinem Vertreter — sind im letzteren Falle organischer konstruiert, aber sie stehen unorganischer neben einander. Der lokale Wahlmodus ist zwar mechanischer, aber die ausschliefslich örtliche Wahl braucht auch nicht Vertretung des ausschliefslich örtlichen Interesses zu bedeuten, sondern sie gerade ist die Technik für den organischen Zusammenhang des G a n z e n, indem der einzelne Abgeordnete prinzipiell das ganze Land vertritt. Die eintretende Parteitrennung nach p o l i t i s c h e n Tendenzen bedeutet dann, ihrer Idee nach, nur die Verschiedenheit der Überzeugungen, mit welchen M i t t e l n das Wohl des Ganzen, auf das allein es ankommt, zu erreichen sei. Die Standes-, bezw. Interessenvertretung durchschneidet also, mit der logischen Kraft eines höheren Begriffes, die Äufserlichkeit örtlicher Grenzen und täuscht durch diesen partiellen Rationalismus darüber, dafs die lokal-mechanische Einteilung die Technik für die viel höhere organische Synthese des Ganzen darbietet.

Dies ist ein prinzipielles, den soziologischen Fall einschliefsendes Entwicklungsschema der Kultur: dafs sinnvolle, tief bedeutsame Einrichtungen und Verhaltungsweisen von solchen verdrängt werden, die an und für sich völlig mechanisch, äufserlich, geistlos erscheinen; nur der höhere, über jene frühere Stufe hinausliegende Zweck gibt ihrem Zusammenwirken oder ihrem späteren Resultat eine geistige Bedeutung, die jedes einzelne Element für sich entbehren mufs; diesen Charakter trägt der moderne Soldat gegenüber dem Ritter des Mittelalters, die Maschinenarbeit gegenüber der Handarbeit, die neuzeitliche Uniformität und Nivellierung so vieler Lebensbeziehungen, die früher der freien individuellen Selbstgestaltung überlassen waren; jetzt ist einerseits das Getriebe zu grofs und zu kompliziert, um in jedem seiner Elemente sozusagen einen ganzen Gedanken zum Ausdruck zu bringen;

jedes dieser kann vielmehr nur einen mechanischen und für sich bedeutungslosen Charakter haben und erst als Glied eines Ganzen seinen Teil zur Realisierung eines Gedankens beitragen. Andrerseits wirkt vielfach eine Differenzierung, die das geistige Element der Tätigkeit herauslöst, so dafs das Mechanische und das Geistige gesonderte Existenz erhalten, wie z. B. die Arbeiterin an der Stickmaschine eine viel geistlosere Tätigkeit übt, als die Stickerin, während der Geist dieser Tätigkeit sozusagen an die Maschine übergegangen ist, sich in ihr objektiviert hat. So können soziale Einrichtungen, Abstufungen, Zusammenschlüsse mechanischer und äufserlicher werden und doch dem Kulturfortschritt, der inneren Einheit eines Ganzen dienen, wenn ein höherer Sozialzweck auftaucht, dem sie sich einfach unterzuordnen haben und der nicht mehr gestattet, dafs sie für sich den Geist und Sinn bewahren, mit dem ein früherer Zustand die teleologische Reihe abschlofs; und so erklärt sich jener Übergang des Sippschaftsprinzips für die soziale Einteilung zum Zehntschaftsprinzip, obgleich dieses tatsächlich als eine Vereinigung des sachlich Heterogenen, entgegen der natürlichen Homogeneität der Familie, erscheint.

Siebentes Kapitel.

Der Arme.

Insoweit der Mensch als Sozialwesen gilt, entspricht jeder seiner Pflichten ein Recht andrer Wesen. Vielleicht ist es sogar die tiefere Auffassung, dafs es von vornherein nur Rechte gibt, dafs jedes Individuum Forderungen — allgemein menschlicher und aus seiner besonderen Lage hervorgehender Art — besitzt, die erst als solche zu Pflichten Andrer werden. Da aber jeder auf diese Weise Verpflichtete auch ein irgendwie Berechtigter ist, entsteht ein Netzwerk hin- und hergehender Rechte und Pflichten, in dem aber das Recht das primäre, tonangebende Element ist; die Pflicht ist nur das freilich unvermeidliche, in demselben Akt gesetzte Korrelat zu jenem. Man kann die Gesellschaft überhaupt als eine Gegenseitigkeit von moralisch, juristisch, konventionell und noch unter vielen sonstigen Kategorien berechtigten Wesen ansehen; dafs dies für die Andern Pflichten bedeutet, ist sozusagen nur eine logische oder technische Konsequenz, und wenn das Undenkbare geschehen könnte, dafs jedem Recht auf andre Weise, als in der Form einer Pflichterfüllung genügt würde, so würde die Gesellschaft der Kategorie der Pflicht nicht bedürfen. Mit einem Radikalismus, der zwar der psychologischen Wirklichkeit nicht entspricht, im Sinne ethisch-idealer Konstruktion aber wohl durchführbar wäre, könnten alle Leistungen der Liebe und des Mitleids, der Grofsherzigkeit und des religiösen Impulses als Rechte des Empfangenden aufgefafst werden. Der ethische Rigorismus hat schon all jenen Motivierungen gegenüber behauptet, das Äufserste, was ein Mensch überhaupt leisten könne, sei die Erfüllung seiner Pflicht, und diese verlange schon von sich aus, was einer laxeren oder selbstschmeichlerischen Gesinnung als Verdienst, über die Pflicht hinaus, erscheint;

und von hier ist es nur ein Schritt, hinter jede Pflicht des Verpflichteten das Recht eines Berechtigten zu setzen; ja, dies erscheint eigentlich als das letzterreichbare und rationellste Fundament, auf dem die Leistungen des Einen für den Andern zu fordern sind.

Hier zeigt sich nun ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der soziologischen und der ethischen Kategorie. Indem alle Leistungsverhältnisse von einem Recht — in seinem weitesten, das juristische Recht als einen Teil umschliefsenden Sinne — abgeleitet werden, hat die Beziehung von Mensch zu Mensch die sittlichen Werte des Individuums völlig durchdrungen und von sich aus deren Richtung bestimmt. Aber dem unbezweifelbaren Idealismus dieses Standpunktes steht die nicht weniger tiefe Ablehnung jeder interindividuellen Genesis der Pflicht gegenüber: unsere Pflichten seien Pflichten gegen uns selbst, und andre gebe es überhaupt nicht. Zum Inhalt mögen sie ein auf Andre gerichtetes Tun haben, aber ihre Form und Motivierung als Pflicht könne uns nicht von diesen her kommen, sondern entspringe als reine Autonomie aus dem Ich und seinen blofs inneren, gegen alles Aufser-ihm völlig unabhängigen Notwendigkeiten. Nur für das Recht sei der Andre in unsern sittlichen Handlungen der terminus a quo der Motivierung, für die Moral als solche dagegen unbedingt nur der terminus ad quem. Im letzten Grunde sind wir die Sittlichkeit unsres Handelns nur uns selbst schuldig, dem besseren Ich in uns, der Achtung vor uns selbst, oder wie man den rätselhaften Punkt bezeichnen mag, den die Seele in sich selbst als ihre letzte Instanz findet, und aus dem heraus sie mit Freiheit entscheidet, inwieweit die Rechte Andrer für sie Pflichten sind.

Dieser prinzipielle Dualismus in den Grundgefühlen über den Sinn des sittlichen Tuns findet ein Beispiel oder empirisches Symbol an den verschiedenen Auffassungen der Armenunterstützung. Die Pflicht zu dieser kann als blofses Korrelat des Anspruchs des Armen auftreten. Besonders in Ländern, wo der Bettel ein reguläres Gewerbe ist, glaubt der Bettler, mehr oder weniger naiv, ein Recht auf die Gabe zu haben, deren Verweigerung er oft wie die Hinterziehung eines schuldigen Tributes rügt. Völlig andern Charakter hat — innerhalb desselben Typus — die Begründung des Unterstützungsanspruchs auf die Gruppenzugehörigkeit des Bedürftigen. Eine soziale Anschauungsweise, für die das Individuum durchaus nur das Produkt seines gesellschaftlichen Milieus ist, gibt jenem damit das Recht, für jede Notlage

und jeden Verlust von dieser eine Ausgleichung zu verlangen. Aber auch wo keine so extreme Auflösung der Selbstverantwortlichkeit vorliegt, wird man vom sozialen Standpunkt aus das Recht des Bedürftigen als die Grundlage aller Armenpflege betonen können. Denn nur, wenn man ein solches Recht zum mindesten als juristisch-soziale Fiktion voraussetzt, scheint die Ausübung der Armenpflege der Willkür, der Abhängigkeit von der zufälligen Finanzlage und sonstigen Unsicherheiten entzogen zu sein; allenthalben wird die Zuverlässigkeit von Funktionen gesteigert, wenn in dem sie tragenden Korrelationspaar von Recht und Pflicht das Recht ihren methodischen Ausgangspunkt bildet: denn der Mensch ist im Durchschnitt schneller bereit, ein Recht einzufordern, als eine Pflicht zu erfüllen. Dazu kommt das Humanitätsmotiv, dafs man dem Armen das Beantragen und das Annehmen der Unterstützung innerlich erleichtert, wenn er damit nur sein gutes Recht realisiert; die Gedrücktheit, die Beschämung, die Deklassierung durch das Almosen hebt sich für ihn in dem Mafse auf, in dem es ihm nicht aus Barmherzigkeit, Pflichtgefühl oder Zweckmäfsigkeit gewährt wird, sondern er es fordern darf. Da dieses Recht selbstverständlich seine Grenzen hat, die in jedem individuellen Falle besonders festzustellen sind, so wird das Recht auf Unterstützung diese in materiell-quantitativer Hinsicht gegenüber andern Motivierungen nicht verändern. Nur ihr innerer Sinn wird dadurch festgelegt, und erhebt sich auf einer prinzipiellen Meinung über das Verhältnis des Individuums zu andern Individuen und zu der Gesamtheit. Das Recht auf Unterstützung gehört in dieselbe Kategorie wie das Recht auf Arbeit, wie das Recht auf Existenz. Die Unklarheit der quantitativen Grenze, die diesen und andern »Menschenrechten« eignet, erreicht mit jenem freilich ihr Maximum, insbesondere, wo die Unterstützung in Geld erfolgt, dessen reiner Quantitäts- und Relativitätscharakter die objektive Abgrenzung der Ansprüche viel mehr erschwert, als etwa bei Naturalunterstützung — sobald es sich nicht etwa um sehr komplizierte oder individualisierte Fälle handelt, in denen freilich der Arme eine Geldhilfe zu gröfserer Zweckmäfsigkeit und Fruchtbarkeit verwenden wird, als die Naturalunterstützung mit ihrem providentiellen Charakter sie erreichen konnte. Auch ist keineswegs eindeutig, gegen wen sich das Recht des Armen eigentlich richtet, und die Entscheidung darüber markiert tiefe soziologische Differenzen. Der Arme, der seine Lage als eine Ungerechtigkeit der Weltordnung

empfindet und sozusagen von dem gesamten Dasein Abhilfe fordert, wird leicht jeden zufälligen Einzelnen, der sich in besserer Lage befindet, für diese Forderung solidarisch haftbar machen. Dies ergibt eine Skala: von dem verbrecherischen Proletarier, der in jedem Gutgekleideten seinen Feind sieht, einen Repräsentanten der Klasse, die ihn »enterbt« hat, und der ihn deshalb wie mit gutem Gewissen ausraubt, bis zu dem demütigen Bettler, der eine Gabe »um Gottes willen« erfleht, d. h. als ob jeder Einzelne verpflichtet wäre, die Lücken der von Gott eigentlich gewollten, aber nicht völlig realisierten Ordnung zu ergänzen. Die Forderung des Armen richtet sich hier gegen das Individuum, aber nicht gegen ein bestimmtes, sondern nur auf Grund der Solidarität der Menschheit überhaupt. Jenseits dieser Korrelation, die gerade die Ganzheit des Daseins, in Hinsicht auf die gegen sie gerichtete Forderung, zu jedem beliebigen Einzelwesen als Vertreter kristallisieren läſst, stehen die reich abgestuften partikularen Kollektivitäten, an die sich der Anspruch des Armen wendet. Staat, Kommune, Kirchengemeinde, Berufsgenossenschaft, Freundeskreis, Familie, — mögen als Ganzheiten zu ihrem Mitgliede äuſserst verschiedene Verhältnisse haben; dennoch scheint jedes dieser Verhältnisse ein Element zu enthalten, das sich im Falle der Verarmung des Individuums als dessen Recht auf Unterstützung aktualisiert. Dies ist das Gemeinsame derartiger soziologischer Beziehungen, auch wo sie sonst vielleicht sehr heterogener Natur sind. In eigentümlicher Weise mischen sich die aus solchen Verbindungen quellenden Armenansprüche bei primitiven Zuständen, in denen Stammessitte und religiöse Verpflichtungen als ungeschiedene Einheit das Individuum beherrschen. Bei den alten Semiten hat der Anspruch des Armen auf Anteilnahme am Mahl sein Korrelat nicht in der persönlichen Freigiebigkeit, sondern in der sozialen Zugehörigkeit und dem religiösen Brauch. Wo die Armenpflege ihren zureichenden Grund in einer organischen Verknüpfung zwischen den Elementen hat, besitzt überhaupt das R e c h t des Armen stärkere Betonung — sei es, daſs sie religiös auf die metaphysische Einheit, sei es, daſs sie stammes- oder familienmäſsig auf die biologische zurückgeht. Wir werden sehen, daſs, wo umgekehrt die Armenpflege, teleologisch, von einem durch sie zu erreichenden Ziele abhängt, statt kausal, von einer bestehenden und wirksamen Einheit der Gruppengenossen, — daſs da das Anspruchsrecht des Armen bis zur völligen Nichtigkeit zurücktritt.

Es ergeben sich nämlich, während in den bisherigen Fällen Recht und Pflicht nur als die beiden Seiten einer absoluten Beziehungseinheit erscheinen, ganz neue Wendungen, sobald die Pflicht des Gebenden an Stelle des Rechts des Empfangenden den Ausgangspunkt bildet. Im extremen Fall verschwindet der Arme als berechtigtes Subjekt und Interessenzielpunkt vollständig, das Motiv der Gabe liegt ausschliefslich in der Bedeutung des Gebens für den Gebenden. Als Jesus dem reichen Jüngling sagte: schenke deinen Besitz den Armen, — kam es ihm ersichtlich auf die Armen garnicht an, sondern nur auf die Seele des Jünglings, zu deren Heil jener Verzicht das blofse Mittel oder Symbol ist. Das spätere christliche Almosen ist desselben Wesens: es ist nichts als eine Form der Askese, oder ein »gutes Werk«, das das jenseitige Schicksal des Gebers verbessert. Das Überhandnehmen des Bettels im Mittelalter, die Sinnlosigkeit in der Verwendung der Gaben, die Demoralisation des Proletariats durch die wahllosen, aller Kulturarbeit entgegenwirkenden Spenden — dies ist gleichsam die Rache des Almosens für das rein subjektivistische, nur den Geber, aber nicht den Empfänger berücksichtigende Motiv seiner Gewährung. Von solcher Beschränkung auf das gebende Subjekt rückt die Motivation ab — ohne sich darum schon dem empfangenden zuzuwenden —, sobald die Wohlfahrt des sozialen Ganzen die Armenunterstützung fordert. Sie erfolgt, freiwillig oder gesetzlich erzwungen, um den Armen nicht zu einem aktiven, schädigenden Feinde der Gesellschaft werden zu lassen, um seine herabgesetzte Kraft wieder für sie fruchtbar zu machen, um die Degenerierung seiner Nachkommenschaft zu verhüten. Der Arme als Person, der Reflex seiner Lage in seinem Gefühl, ist hierbei ebenso gleichgültig, wie für den, der um des Heiles der eigenen Seele willen Almosen gibt; der subjektive Egoismus des letzteren ist zwar aufgehoben, aber nicht um des Armen willen, sondern um der Gesellschaft willen: dafs der Arme die Gabe empfängt, ist nicht ihr Endzweck, sondern ein blofses Mittel, wie in dem ersteren Fall. Die Herrschaft des sozialen Gesichtspunktes über das Almosen erweist sich daran, dafs es von eben demselben her auch verweigert werden kann — und zwar gerade oft, wenn persönliches Mitleid oder die unangenehme Situation des Neinsagens uns zur Gewährung bewegen möchte.

Damit zeigt nun die Armenpflege als öffentliche Einrichtung eine

höchst eigentümliche soziologische Konstellation. Sie ist inhaltlich durchaus personal, sie tut absolut nichts, als individuelle Notlagen erleichtern. Dadurch unterscheidet sie sich von allen andern Veranstaltungen des öffentlichen Wohles und Schutzes. Denn diese wollen allen Bürgern zugute kommen: das Heer und die Polizei, die Schule und der Wegebau, das Gericht und die Kirche, die Volksvertretung und die Wissenschaftspflege. Prinzipiell richtet alles dies sich nicht auf Personen als differenzierte Individuen, sondern auf die Gesamtheit derselben, die Einheit aus vielen oder allen ist das Objekt dieser Einrichtungen. Die Armenpflege dagegen geht in ihrem konkreten Wirken durchaus nur auf den Einzelnen und seinen Zustand. Und gerade dieser Einzelne wird für die modern-abstrakte Form der Armenpflege zwar zu ihrer Endstation, aber durchaus nicht zu ihrem Endzweck, der vielmehr nur in dem Schutz und der Förderung des Gemeinwesens liegt. Ja, nicht einmal als Mittel zu diesem kann man den Armen bezeichnen, — was seine Position noch bessern würde — denn nicht seiner bedient sich die soziale Aktion, sondern nur gewisser sachlicher Mittel, materieller und administrativer Art, um die von ihm drohenden Gefahren und Abzüge von dem erreichbaren Gemeinwohl zu beseitigen. Diese formale Konstellation gilt offenbar nicht nur für die Allgemeinheit schlechthin, sondern auch für engere Kreise: sogar innerhalb der Familien erfolgen unzählige Unterstützungen nicht nur um des Unterstützten willen, sondern damit er der Familie keine Schande mache und diese nicht durch die bloſse Tatsache der Armut eines Mitgliedes ihre Reputation verliere. Die von den englischen Gewerkvereinen ihren Mitgliedern gewährte Unterstützung bei Arbeitslosigkeit soll nicht sowohl eine Linderung individueller Not bewirken, als verhindern, daſs der Arbeitslose aus Not zu billig arbeite und so den Lohnstandard des ganzen Gewerkes herunterdrücke. Aus diesem Sinn der Armenpflege heraus wird klar, daſs sie, indem sie dem Wohlhabenden nimmt und dem Armen gibt, doch keineswegs auf ein Gleichwerden dieser individuellen Positionen geht, daſs ihr Begriff nicht einmal der Tendenz nach die Differenzierung der Gesellschaft in Arme und Reiche aufheben will. Vielmehr liegt ihr die Struktur der Gesellschaft, wie sie nun einmal besteht, zugrunde, im schärfsten Unterschiede gegen alle sozialistischen uud kommunistischen Bestrebungen, die gerade diese Struktur selbst aufheben möchten. Ihr Sinn ist gerade, gewisse extreme Erscheinungen der sozialen

Differenziertheit so weit abzumildern, dafs jene Struktur weiter auf dieser ruhen kann. Fufste sie in dem Interesse für den individuellen Armen, so wäre dem Prinzip nach gar keine Grenze gegeben, an der die Güterverschiebung zu seinen Gunsten halt machen müfste, bevor sie die Ausgleichung erreichte; da sie aber statt dessen im Interesse der Gesellschaftstotalität — des politischen, familiären, irgendwie soziologisch bestimmten Kreises — erfolgt, so hat sie keinen Grund, der Art und dem Mafs nach für das Subjekt zulänglicher zu sein, als es die Erhaltung der betreffenden Totalität in ihrem status quo verlangt.

Wo diese rein soziale, zentralistische Teleologie besteht, bietet die Armenpflege vielleicht die weiteste soziologische Spannung zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren Zweck einer Aktion. Die Linderung der subjektiven Not ist für das Gefühl ein so kategorischer Selbstzweck, dafs sie aus dieser letztinstanzlichen Stellung zu entthronen und sie zu einer blofsen Technik für die übersubjektiven Zwecke einer Sozialeinheit zu machen, ein äufserster Triumph dieser letzteren ist, ein Distanznehmen zwischen ihr und dem Individuum, das, bei aller Unauffälligkeit nach aufsen hin, durch seine Kühle und seinen Abstraktionscharakter prinzipieller und radikaler ist, als Aufopferungen des Individuums für die Gesamtheit, bei denen Mittel und Zweck in einer Gefühlsreihe verbunden zu sein pflegen.

Aus diesem soziologischen Grundverhältnis erklärt sich die eigentümliche Komplikation von Pflichten und Rechten, die sich an der modern-staatlichen Armenunterstützung findet. An mehr als einer Stelle nämlich begegnet uns das Prinzip: auf seiten des Staates bestehe die Pflicht, den Armen zu unterstützen, aber dem entspreche kein Recht des Armen darauf, unterstützt zu werden. Er hat — wie dies z. B. in England ausdrücklich betont wird — keinen Klage- und Schadensersatzanspruch bei unrechtmäfsig verweigerter Unterstützung. Das ganze Verhältnis von Pflichten und Rechten in Hinsicht seiner geht über seinen Kopf hinweg. Das Recht, das jener Pflicht des Staates korrespondiert, ist nicht das seinige, sondern das jedes einzelnen Staatsbürgers darauf, dafs die ihm aufliegende Armensteuer in solcher Höhe erhoben und so verwandt werde, dafs die öffentlichen Zwecke der Armenpflege auch wirklich erreicht werden. Nicht der Arme also hätte bei Vernachlässigung der Armenpflege ein klagbares Recht, sondern nur die durch diese Vernachlässigung indirekt geschädigten andren Elemente. Könnte man also z. B. nachweisen, dafs

ein Dieb einen Raub unterlassen hätte, wenn ihm die gesetzlich angemessene und von ihm beanspruchte Armenunterstützung zuteil geworden wäre, so könnte prinzipiell der Beraubte die Armenverwaltung wegen Schadensersatz belangen. Die Unterstützung des Armen nimmt in der rechtlichen Teleologie dieselbe Stelle ein, wie der Schutz der Tiere. Niemand wird bei uns bestraft, weil er überhaupt ein Tier gequält hat, sondern nur, wenn er es »öffentlich oder in Ärgernis erregender Weise« getan hat. Also nicht das mifshandelte Tier, sondern die Rücksicht auf die Zeugen der Mifshandlung motiviert die Bestrafung. Diese Ausschaltung des Armen, die ihm keine Endzweckstelle in der teleologischen Kette gewährt, ja, wie wir sahen, eigentlich nicht einmal eine solche als Mittel, — offenbart sich auch darin, dafs innerhalb des modernen, relativ demokratischen Staates fast allein hier die an einem Verwaltungszweige wesentlich interessierten Personen an der Verwaltung selbst absolut unbeteiligt sind. Die Armenpflege ist eben, für die so gekennzeichnete Auffassung, eine Aufwendung öffentlicher Mittel zu öffentlichen Zwecken, und da ihre ganze Teleologie also aufserhalb des Armen selbst liegt — was entsprechend bei den Interessenten andrer Verwaltungsmaterien nicht der Fall ist — so ist es nur konsequent, das sonst doch in irgend einem Mafse anerkannte Prinzip der Selbstverwaltung auf den Armen und die Armenpflege nicht anzuwenden. Wenn der Staat etwa durch Gesetz verpflichtet ist, ein Wildwasser abzuleiten, und damit die Bewässerung gewisser Gebiete zu gewinnen, so ist der Bach ungefähr in der Lage des vom Staate unterstützten Armen: er ist zwar der Gegenstand der Pflicht, aber nicht der Träger des ihr korrespondierenden Rechtes, welches vielmehr die Adjazenten des Baches sind. Herrscht aber erst einmal dies ausschliefslich zentralistische Interesse, so kann auch die Recht-Pflicht-Beziehung je nach Zweckmäfsigkeitsgesichtspunkten verschoben werden. Der Entwurf des preufsischen Armengesetzes von 1842 betont, der Staat müsse die Armenpflege im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt durchführen. Dazu bestelle er öffentlich-rechtliche Organe derselben, die ihm gegenüber zur Unterstützung der bedürftigen Individuen verpflichtet seien; sie seien es nicht den letzteren selbst gegenüber, diese besäfsen keinen Rechtsanspruch. Dies spitzt sich bezeichnend zu, wo das Staatsgesetz den in besserer Lage befindlichen Verwandten des Armen die Alimentationspflicht auferlegt. Hier scheint auf den ersten Blick tatsächlich der Arme an den wohlhabenden Verwandten

einen Anspruch zu haben, den der Staat nur zu sichern und auszuführen übernimmt. Der innere Sinn ist dennoch ein andrer. Die staatliche Gemeinschaft sorgt aus Zweckmäſsigkeitsgründen für den Armen, und sie schafft sich ihrerseits die Rückendeckung an den Verwandten, weil ihr die Kosten sonst unerschwinglich wären oder wenigstens dafür gehalten werden. Der unmittelbare Anspruch von Person zu Person, der etwa zwischen dem armen und dem reichen Bruder spielt, und der ein nur moralischer ist, geht das Gesetz gar nichts an; dieses hat ausschlieſslich die Interessen der Gesamtheit wahrzunehmen und nimmt sie nach den beiden Seiten hin wahr: den Armen unterstützend und die Kosten von seinen Verwandten einziehend. Daſs dies die soziologische Struktur der Alimentationsgesetze ist, und diese keineswegs nur sittlichen Pflichten die zwingende Rechtsform geben wollen, zeigen Vorgänge wie der folgende. Gewiſs ist der moralische Unterstützungsanspruch unter Geschwistern ein höchst stringenter. Allein als er im ersten Entwurf des Bürgerlichen Gesetzbuches als gesetzlicher festgelegt werden sollte, erkannten die Motive die auſserordentliche Härte davon ohne weiteres an, und begründeten die Einführung damit, daſs andrenfalls die öffentliche Armenlast gar zu sehr erhöht würde. Eben dasselbe wird dadurch erwiesen, daſs die gesetzliche Unterhaltspflicht manchmal entschieden über das Maſs hinausgeht, das vom individuell-moralischen Standpunkt aus zu fordern wäre. Das Reichsgericht hat gegen einen alten Mann in ärmlichen Verhältnissen entschieden, daſs er sein einziges Besitztum, einige hundert Mark, für den Unterhalt des erwerbsunfähigen Sohnes hergeben müsse, obgleich er glaubhaft ausführte, daſs er demnächst selbst erwerbsunfähig sein würde und jenes seine einzige Reserve wäre. Es ist äuſserst zweifelhaft, ob man in diesem Fall noch von einem moralischen Rechte des Sohnes sprechen kann; aber nach diesem fragt die Allgemeinheit auch nicht, sondern nur danach, ob sie sich für ihre Verpflichtung dem Armen gegenüber nach im allgemeinen geltenden Normen schadlos halten kann. Auch wird dieser innere Sinn der Alimentationspflicht durch den praktischen Verlauf zutreffend symbolisiert: der Arme wird zunächst auf sein Gesuch hin zureichend unterstützt und dann erst wird nach einem Sohne oder Vater recherchiert, der eventuell, je nach seiner Vermögenslage, garnicht die gesamten Pflegekosten, sondern vielleicht die Hälfte oder ein Drittel zu ersetzen verurteilt wird. Auch darin klingt der ausschlieſslich soziale Sinn der Maſsregel

an, dafs die Unterhaltspflicht nach dem BGB. nur dann einzutreten hat, wenn sie den »standesmäfsigen Unterhalt« des Pflichtigen nicht »gefährdet«. Ob nicht selbst eine bis zu solcher Gefährdung gehende Unterstützung in gewissen Fällen moralisch erfordert wäre, ist mindestens zweifelhaft. Aber die Allgemeinheit verzichtet trotzdem in allen Fällen darauf, weil das Herabsinken eines Individuums aus seiner »standesmäfsigen« Position dem Status der Gesellschaft einen Eintrag tut, der ihren materiellen, von jenem zu extorquierenden Vorteil doch an sozialer Bedeutung zu überwiegen scheint. Von einem Anspruchsrecht des Armen an seine wohlhabenden Verwandten enthält also die Alimentationspflicht nichts, diese ist nichts andres, als die dem Staate obliegende Unterstützungspflicht, die er auf die Verwandten abgewälzt hat und der überhaupt kein Anspruchsrecht des Armen zu korrespondieren braucht.

Nun war das oben gebrauchte Gleichnis des Wildbaches insofern ungenau, als der Arme nicht nur Armer, sondern auch Staatsbürger ist. Insofern hat er freilich seinen Teil an dem Rechte, das das Gesetz der Gesamtheit der Bürger als Korrelat der Staatspflicht zur Armenunterstützung verleiht; er ist, um in jenem Gleichnis zu bleiben, zugleich der Bach und sein Adjazent, in dem Sinne, in dem es der reichste Bürger auch ist. Freilich gewinnen die staatlichen Funktionen, formal über allen Bürgern in der gleichen ideellen Entfernung stehend, dennoch inhaltlich für die individuellen Lagen derselben sehr verschiedene Bedeutungen, und wenn deshalb der Arme an der Armenpflege nicht als zielsetzendes Subjekt, sondern nur als Glied der über ihn hinweggreifenden teleologischen Staatsorganisation beteiligt ist, so ist doch sozusagen seine Rolle in dieser Staatsfunktion eine andre als die des Wohlhabenden. Worauf es soziologisch ankommt, ist die Einsicht: dafs die ganze, materiell veranlafste Besonderheit in der Situation des unterstützten Armen, die einerseits sein individuelles Befinden zum äufseren Zielpunkt der Hilfsaktion macht, andrerseits ihn den Gesamtabsichten des Staates als ein rechtloses Objekt und zu formenden Stoff gegenüberstellt — dafs diese durchaus nicht seine gliedmäfsige Zugehörigkeit zu der Staatseinheit verhindert. Trotz jener beiden Bestimmungen, durch die die Armenunterstützung ihn jenseits der letzteren zu stellen scheint, oder richtiger: mit ihnen ordnet er sich organisch in den Zusammenhang des Ganzen ein, gehört als Armer zu der historischen Wirklichkeit der Gesellschaft, die in ihm und über ihm lebt,

ein genau so formal-soziologisches Element wie der Beamte oder der Steuerzahler, der Lehrer oder der Vermittler irgend welchen Verkehrs. Er verhält sich ungefähr wie der Gruppenfremde, der zwar auch sozusagen materiell aufserhalb der Gruppe steht, in der er sich aufhält; aber eben damit entsteht ein Gesamtgebilde, das die autochthonen Teile der Gruppe und den Fremden zusammen umfafst, die eigentümlichen Wechselwirkungen dieses mit jenen schaffen die Gruppe im weiteren Sinne, charakterisieren den wirklich historisch vorliegenden Kreis. So ist der Arme zwar gewissermafsen aufserhalb der Gruppe gestellt, aber dieses Aufserhalb ist nur eine besondere Art der Wechselwirkung mit ihr, die ihn in eine Einheit mit dem Ganzen in dessen weitestem Sinne verwebt.

Erst mit dieser Vorstellungsweise löst sich die soziologische Antinomie des Armen, in der sich die sozialethischen Schwierigkeiten der Armenpflege spiegeln. Die solipsistische Tendenz des mittelalterlichen Almosentypus, von der ich sprach, ging innerlich sozusagen an dem Armen vorbei, dem die Aktion äufserlich galt, es war die völlige Vernachlässigung des Prinzips: den andern Menschen nie als blofses Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu behandeln. Prinzipiell nun ist auch der Empfangende ein Gebender, es geht ein Wirkungsstrahl von ihm auf den Schenkenden zurück, und dies eben macht das Geschenk zu einer Wechselwirkung, zu einem soziologischen Ereignis. Ist aber, wie in jenem Fall, der Empfänger aus dem Zweckprozefs des Gebenden ganz ausgeschaltet, spielt er keine andre Rolle, als der Kasten, in den eine Spende für irgend welche Seelenmessen gelegt wird, so ist die Wechselwirkung abgeschnitten, die Schenkaktion ist kein soziales, sondern ein blos individuelles Ereignis. Nun behandelt allerdings, wie sich zeigte, auch die moderne Handhabung der Armenunterstützung den Armen nicht als Selbstzweck; allein dennoch kommt mit ihr zum Ausdruck, dafs der Arme, in dieser über ihn hinwegreichenden teleologischen Reihe stehend, doch ein organisch zum Ganzen gehöriges und, auf der einmal gegebenen Basis, in dessen Zweckprozesse verwebtes Element ist. Es geht freilich hier so wenig wie bei jener mittelalterlichen Form *seine* Rückwirkung auf die ihm zugekommene Gabe zu einem einzelnen Individuum zurück; allein dadurch, dafs seine wirtschaftliche Tätigkeit wieder ermöglicht, seine Körperkraft vor dem Verfall behütet, seine Impulse von gewalttätiger Bereicherung abgelenkt werden, erfährt tatsächlich die *Totalität*

seines sozialen Kreises ihrerseits eine Reaktion auf das, was sie an ihm getan hat. Ein rein individuelles Verhältnis wird ethische Zulänglichkeit und soziologische Perfektheit nur haben, wenn wirklich jeder für jeden wechselseitig Zweck — natürlich nicht nur Zweck — ist; für die Aktionen einer überpersönlichen Kollektiveinheit aber gilt dies nicht. Eine solche mag mit ihrer Teleologie ruhig über den Einzelnen hinweggreifen und, sozusagen ohne sich bei ihm aufzuhalten, zu sich selbst zurückkehren: indem jeder Einzelne diesem Ganzen angehört, steht er eben dadurch und von vornherein mit im Zweckpunkt der Aktion, er ist nicht, wie in dem andern Fall, draufsen gelassen, sondern, bei gleicher unmittelbarer Abgelehntheit seines Selbstzweckcharakters, hat er als Glied des Ganzen an dem Selbstzweckcharakter dieses Teil.

Lange vor der Klarheit dieser zentralistischen Einsicht über das Wesen der Armenhilfe hat sich deren organische Rolle in dem Gesamtheitsleben an substanziellen Symbolen gezeigt. Im frühesten England geht die Armenpflege von den Klöstern und den kirchlichen Korporationen aus, und zwar, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, weil allein der Besitz der Toten Hand die zuverlässige Dauer besafs, auf die es für die Armenpflege unbedingt ankommt. Die vielfachen weltlichen Spenden aus Beute und Bufsen erfüllten den Zweck nicht, weil sie in dem staatlichen Verwaltungssystem noch keinen Halt fanden und ohne kontinuierliche Erfolge konsumiert wurden. An den einzigen, eigentlich substanziell festen Punkt in dem gesellschaftlichen Gewirr und Gewoge knüpfte sich so gerade die Armenpflege, und diese Verbindung zeigt sich, in negativer Wendung, an der Entrüstung über den von Rom nach England delegierten Klerus: weil er die Armenpflege vernachlässige. Der fremde Kleriker fühlt sich eben dem Gemeindeleben nicht innerlich verbunden, und dafs er nicht für die Armen sorgt, erscheint als das entschiedenste Zeichen dieser Zusammenhangslosigkeit. Die gleiche Verbindung der Armenpflege gerade mit dem festesten Substrat des sozialen Daseins wird an der späteren Bindung der englischen Armensteuer an den Grundbesitz deutlich: diese war Ursache wie Wirkung davon, dafs der Arme für einen zum Lande als solchem gehörigen, organischen Bestandteil rechnete. Eben dasselbe macht sich geltend, als 1861 ein Teil der Armenlast gesetzlich von dem Kirchspiel auf den Armenverband übertragen wird. Die Pflegekosten sollen nun nicht mehr einzeln von den Kirchspielen, sondern von einem Fonds getragen werden, zu dem die Kirchspiele im Ver-

hältnis ihres Grundbesitzwertes beisteuern. Der Antrag, bei der Verteilung auch noch auf die Bevölkerungszahl Rücksicht zu nehmen, wurde mehrfach und ausdrücklich zurückgewiesen. Damit wird das individualistische Element gänzlich abgelehnt, als Träger der Armenpflicht erscheint nicht mehr die Summe der Personen, sondern die überpersönliche Einheit, die an der Objektivität des Grundes und Bodens ihr Substrat findet. Und so sehr steht die Armenpflege dort im Zentrum der sozialen Gruppe, dafs sich in der lokalen Verwaltung an sie, als den Schwerpunkt dieser, allmählich erst Schul- und Wegeadministration, Gesundheits- und Registerwesen angegliedert haben. So wird auch sonst das Armenwesen direkt zu einem Träger — weil Erfolge — staatlicher Einheitlichkeit. Der Norddeutsche Bund bestimmte, dafs im ganzen Bundesgebiet kein Hilfsbedürftiger ohne Hilfe bleiben solle, kein norddeutscher Armer in dem einen Teil des Bundesgebietes andre Behandlung erfahren, als in dem andren. Wenn in England zu jener Bindung der Armenpflege an den Grundbesitz äufserlich-technische Gründe geführt haben, so alteriert dies ihren tieferen soziologischen Sinn schon deshalb nicht, weil andrerseits der erwähnte Anschlufs der andren Verwaltungszweige an sie wegen der Durchquerung der Grafschaften durch die Armenverbände gerade grofse technische Nachteile zeigt. Die Entgegengesetztheit ihrer technischen Bedeutung läfst die Einheit ihrer soziologischen an dieser Tatsache erst recht hervortreten.

Es ist deshalb eine durchaus einseitige Auffassung, wenn man die Armenpflege als »eine Organisation der besitzenden Klassen zur Verwirklichung des mit dem Besitze verbundenen sittlichen Pflichtgefühles« bezeichnet hat. Sie ist vielmehr ein Teil der Organisation des G a n z e n, dem der Arme ebenso zugehört wie die besitzenden Klassen: so sehr die technischen und materiellen Bestimmtheiten seiner sozialen Position ihn als blofses Objekt oder Durchgangspunkt eines über ihn hinwegreichenden Gesamtlebens hinstellen, so ist dies im letzten Grunde überhaupt die Rolle jedes einzelnen konkreten Mitgliedes der Gesellschaft, von der gemäfs dem hier momentan eingenommenen Standpunkt gilt, was Spinoza von Gott und den Einzelwesen sagt: wir können zwar Gott lieben, aber es sei widerpruchsvoll, dafs er, die uns einschliefsende Einheit, uns wieder liebte; vielmehr sei die Liebe, die wir ihm weihen, ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Die eigentümliche Ausschliefsung,

die der Arme seitens der ihn unterstützenden Gemeinschaft erfährt, ist das Bezeichnende für die Rolle, die er innerhalb der Gesellschaft, als ein besonders situiertes Glied derselben spielt; indem er technisch ein bloſses Objekt der Gesellschaft ist, ist er im weiteren soziologischen Sinne ein Subjekt, das einerseits wie alle andren die Realität jener bildet, andrerseits, wie alle andren, jenseits ihrer überpersönlichen abstrakten Einheit steht.

Deshalb entscheidet auch die allgemeine Struktur des Kreises über die Frage: wo gehört der Arme hin? Wenn er noch irgend eine wirtschaftliche Tätigkeit ausübt, gehört er insofern in den Ausschnitt der allgemeinen Wirtschaft, der jene unmittelbar befaſst; insofern er Mitglied einer Kirche ist, gehört er in deren, mit keiner andersartigen Begrenztheit zusammenfallenden Bezirk; insofern er Familienmitglied ist, gehört er in den personal und räumlich festgelegten Kreis seiner Verwandten; wohin aber gehört er, insofern er Armer ist? Eine Gesellschaft, die durch das Stammesbewuſstsein zusammengehalten oder organisiert ist, weist den Armen auf den Kreis seines Stammes an; in einer andern, deren ethische Konnexe wesentlich durch die Kirche vermittelt sind, sind diese oder die frommen Vereinigungen die Orte der gesellschaftlichen Reaktion auf die Tatsache des Armen. Die Motive zum deutschen Gesetz über den Unterstützungswohnsitz von 1871 beantworten diese Frage so: der Arme gehöre zu derjenigen Gemeinschaft — d. h. diejenige Gemeinschaft sei zu seiner Unterstützung verpflichtet —, der seine wirtschaftliche Kraft vor seiner Verarmung zugute gekommen sei. Innerhalb des letzteren Prinzips nun markiert sich die soziale Struktur, indem vor dem vollen Durchbruch des modernen Staatsgedankens die Gemeinde jener Ort ist, der die wirtschaftlichen Leistungen des jetzt Verarmten genossen hat. Die moderne Freizügigkeit, der interlokale Austausch aller Kräfte hat diese Beschränkung aufgehoben, so daſs nur der gesamte Staatsverband als terminus a quo und ad quem aller Leistungen anzusehen ist. Gestattet das Staatsgesetz jetzt einem Jeden, seinen Wohnsitz in jeder beliebigen Gemeinde aufzuschlagen, hat diese nicht mehr das Korrelat ihres Verwachsens mit ihren Einwohnern: das Abwehrrecht gegen Niederlassung nicht genehmer Elemente — so kann ihr nicht mehr die solidarische Verbindung, im Nehmen und Geben, mit dem Individuum zugemutet werden. Nur aus Gründen der Praxis und nur noch als Organe des Staates — so betonen die angeführten Gesetzes-

motive — haben die Gemeinden die Armenlast zu übernehmen. Dies ist also das äufserste Stadium, das die formale Position des Armen, ihre Abhängigkeit von dem allgemeinen Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung offenbarend, erreicht hat: er gehört zu dem gröfsten, praktisch wirksamen Kreis, kein Teil der Gesamtheit, sondern die Gesamtheit, soweit sie überhaupt eine Einheit bildet, ist der Ort oder die Potenz, wo er, insofern er Armer ist, hingehört. Ausschliefslich für diesen Kreis, der, weil er der gröfste ist, nichts aufser sich hat, wohin er eine Verpflichtung abschieben könnte, besteht die Schwierigkeit nicht, die die Praktiker des Armenwesens von den kleinen Verbänden hervorheben: diese sträubten sich besonders deshalb häufig gegen die Unterstützung eines Armen, weil sie fürchteten, sie hätten ihn für immer auf dem Halse, wenn sie sich überhaupt einmal mit ihm befafst hätten. Hierin offenbart sich allerdings ein für die menschliche Vergesellschaftung höchst wirkungsvoller Zug, den man die moralische Induktion nennen könnte: wo eine Wohltat irgend welcher Art erwiesen ist, auch die spontanste, singulärste, durch keinerlei Pflichtgebot geforderte — entsteht eine Verpflichtung zur Fortsetzung des Wohltuns, die tatsächlich nicht nur als Anspruch des Empfangenden, sondern auch in einem Gefühl des Gewährenden lebt. Es ist eine ganz triviale Erfahrung, dafs Bettler, die man regelmäfsig beschenkt hat, dies sehr bald als ihr Forderungsrecht und als die Verpflichtung des Gebers ansehen, deren Abbruch sie wie die Hinterziehung einer schuldigen Abgabe rügen, so dafs sie daraufhin eine Erbitterung gegen jenen empfinden, wie kaum gegen jemanden, der ihnen überhaupt und immer die Gabe verweigert hätte. Und auch wer, in höheren Verhältnissen, einen Bedürftigen eine Zeitlang unterstützt hat, mit vorgängiger genauer Fixierung der Unterstützungsperiode, wird dennoch bei deren Ablauf seine Gaben mit einem peinlichen Gefühle, als beginge er damit irgendeine Schuld, abbrechen. Mit vollem Bewufstsein verkündigt dies ein talmudisches Gesetz aus den Ritualkodices »Jore Deáh«: Wer einen Armen dreimal mit gleichen Beträgen unterstützt hat, übernimmt, auch wenn er dabei garnicht die Absicht der Fortsetzung hatte, stillschweigend die Verpflichtung zu dieser: es nimmt den Charakter eines Gelübdes an, das nur auf ganz besondere Gründe hin (z. B. eigene Verarmung) gelöst werden kann. Dieser Fall ist viel komplizierter als der verwandte, der das Pendant zu dem odisse quem laeseris bildet: dafs man den liebt, dem man Gutes getan hat. Denn es ist begreif-

lich, dafs man die Befriedigung über die eigne gute Tat auf denjenigen projiziert, der zu ihr Gelegenheit gegeben hat: in der Liebe für den, dem man Opfer gebracht, liebt man im wesentlichen sich selbst, wie man in dem Hafs gegen den, dem man Unrecht getan hat, sich selbst hafst. Mit so einfacher Psychologie ist jenes Verpflichtungsgefühl, das die Wohltat dem Wohltäter hinterläfst, jene eigenartige Form des noblesse oblige nicht zu deuten. Ich glaube, dafs hier allerdings eine apriorische Voraussetzung wirksam wird: dafs jede Leistung dieser Art — trotz ihrer scheinbar absoluten Freiwilligkeit, ihres scheinbaren Charakters als opus supererogationis — aus einer Pflicht hervorgehe, dafs unter all solches Tun eine tief gelegene Pflicht subintelligiert wird, die gewissermafsen durch das Tun offenbar und fühlbar wird. Es liegt wie bei der theoretischen Induktion, die doch auch die Gleichheit eines vergangenen und eines künftigen Verlaufes nicht einfach deshalb annimmt, weil der erstere eben so und so beschaffen war, sondern weil aus diesem ein G e s e t z entnommen wurde, das ihn ebenso bestimmt, wie es jeden künftigen bestimmen mufs. So mufs ein moralischer Instinkt dafür zugrunde liegen, dafs auch die erste Wohltat schon einer Pflicht entsprach, von der nun die zweite nicht weniger als die erste gefordert wird. Dies berührt sich ersichtlich mit den Motiven, von denen dies Kapitel anhob. Wenn überhaupt alle Hingabe, alle Guttat und Selbstlosigkeit auch im äufsersten Fall nicht mehr ist, als die einfache Pflicht und Schuldigkeit, so mag dies Prinzipielle sich in der Form des einzelnen Falles so darstellen, dafs jede Wohltat in ihrem tieferen Sinne — wenn man will: der Metaphysik der Moral nach — die Erfüllung einer dahin weisenden Pflicht ist, die nun natürlich mit der einmaligen Aktion nicht beendet ist; sie reicht vielmehr so weit, wie die Veranlassung zu der letzteren noch weiterbesteht. Die irgend jemandem erwiesene Unterstützung wäre die ratio cognoscendi dafür, dafs hier eine der ideellen Pflichtlinien von Mensch zu Mensch läuft, die ihre Zeitlosigkeit in dem Weiterwirken der einmal realisierten Verbindung zeigt. —

Neben den beiden Formen des Recht-Pflicht-Verhältnisses: der Arme hat ein R e c h t auf Unterstützung, und es besteht eine P f l i c h t zur Unterstützung, die sich nicht auf den Armen als den Berechtigten, sondern auf die Gesellschaft richtet, deren Selbsterhaltung jene von ihren Organen und von gewissen Kreisen fordert — neben diesen besteht nun die dritte, die das sittliche Bewufstsein wohl durchschnitt-

lich beherrscht; es besteht eine Pflicht zur Unterstützung des Armen seitens der Allgemeinheit und der Wohlhabenden, die ihren zureichenden Zweck in der gebesserten Situation des Armen selbst findet; dieser korrespondiert ein Anspruch des letzteren, als die andre Seite der rein moralischen Beziehung zwischen Notleidenden und Gutgestellten. Täusche ich mich nicht, so hat sich seit dem 18. Jahrhundert die Betonung innerhalb dieser Beziehung etwas verschoben. Das Ideal der Humanität und der Menschenrechte hatte, am deutlichsten in England, den zentralistischen Gesichtspunkt des Armengesetzes der Elisabeth: dem Armen sei, im Interesse der Gesamtheit, Arbeit zu verschaffen — verdrängt: jedem Armen, gleichviel ob er arbeiten konnte und wollte oder nicht, stünde ein Existenzminimum zu; dagegen läſst die moderne Wohltätigkeit die Korrelation zwischen sittlicher Pflicht (des Gebenden) und sittlichem Recht (des Empfangenden) mehr von der ersteren her sich realisieren. Ersichtlich wird diese Form wesentlich von der privaten im Unterschiede von der staatlichen Wohltätigkeit verwirklicht und ihre soziologische Bedeutung nach dieser Seite hin steht jetzt in Frage.

Zunächst ist hier die schon angedeutete Tendenz zu konstatieren, die Armenpflege immer mehr als Angelegenheit des weitesten staatlichen Kreises zu behandeln, nachdem sie allenthalben ursprünglich auf der Ortsgemeinde basiert war. Dies letztere war zunächst die Folge des genossenschaftlichen Bandes, das die Gemeinde umschlang: bevor das überindividuelle Gebilde, das der Einzelne um und über sich sah, sich aus der Gemeinde in den Staat transformierte und die Freizügigkeit diesen Prozeſs sachlich und psychologisch vollendete, war es das Natürliche, daſs die Ortsgenossen den Bedürftigen unterstützten. Dazu kommt das für die ganze Soziologie des Armen äuſserst Wichtige: daſs von allen nicht individualistischen, sondern auf eine rein generelle Qualität gegründeten sozialen Ansprüchen der des Armen der sinnlich eindrucksvollste ist; von so akuten Erregungen, wie durch Unglücksfälle oder durch sexuelle Provokationen abgesehen, gibt es gar keine, die so ganz unpersönlich, so gleichgültig gegen die sonstigen Beschaffenheiten ihres Gegenstandes und zugleich so wirksam und unmittelbar beanspruchend wäre, wie die durch Not und Elend. Dies hat von jeher der Armenpflicht einen spezifisch lokalen Charakter gegeben; sie statt dessen in einem so groſsen Kreise zu zentralisieren, daſs sie statt durch unmittelbare Anschauung nur noch durch den all-

gemeinen Begriff der Armut in Funktion tritt — das ist einer der längsten Wege, die soziologische Formen zwischen Sinnlichkeit und Abstraktion zurückgelegt haben. Indem sich nun diese Wendung der Armenfürsorge zur staatlich abstrakten Verpflichtung vollzog — in England von 1834, in Deutschland etwa von der Mitte des Jahrhunderts an — modifizierte sich ihr Wesen entsprechend dieser Zentralisierungsform. Vor allem: der Staat behält zwar für den wesentlichen Teil der Fürsorge die Gemeinde als Verpflichtete bei, aber sie ist jetzt nur seine Beauftragte; die lokale Organisierung ist zu einer bloſsen Technik geworden, mit der die gröſste objektive Leistungsfähigkeit erreicht werden soll; die Gemeinde ist nicht mehr der Ausgangspunkt, sondern der Durchgangspunkt der Fürsorge; deshalb werden allenthalben die Armenverbände nach Zweckmäſsigkeitsrücksichten zusammengelegt, z. B. in England so, daſs sie je ein Workhouse unterhalten können, und daſs sie — das ist bewuſste Tendenz — von der Einseitigkeit lokaler Einflüsse frei bleiben. In demselben Sinne wirkt die steigende Verwendung besoldeter Armenbeamter. Ein solcher steht dem Armen viel mehr als Vertreter der Allgemeinheit, von der er durch seine Besoldung abhängig ist, gegenüber, als der unbesoldete, der sozusagen mehr als Mensch funktioniert und statt des bloſs objektiven Gesichtspunktes eher den humanen, von Mensch zu Mensch, gelten lassen wird. Endlich tritt eine soziologisch höchst bezeichnende Teilung der Aufgaben ein. Daſs die Armenpflege auch weiterhin im wesentlichen der Gemeinde delegiert wird, ist deshalb sehr zweckmäſsig, weil jeder Fall individuell behandelt werden muſs, und dies nur aus der Nähe und der genauen Milieukenntnis möglich ist; hat aber die Gemeinde die Unterstützung zu bewilligen, so muſs sie auch die Mittel aufbringen, weil sie mit Staatsgeldern leicht allzu freigebig wirtschaften würde. Andrerseits gibt es Fälle von Bedürftigkeit, für die die so vermiedene Gefahr der Schematisierung von vornherein nicht besteht, weil sie und die erforderlichen Pflegeakte nach ganz objektiven Kriterien festzustellen sind: Krankheit, Blindheit, Taubstummheit, Irrsinn, Siechtum. Hier ist die Fürsorge eine mehr technische und deshalb der Staat oder der groſse Verband viel leistungsfähiger; seine gröſseren Mittel und zentralisierte Administration zeigen hier, wo die Personalien und die lokalen Verhältnisse weniger entscheidend sind, ihre überwiegenden Vorteile. Und neben diese qualitative Bestimmung der direkten

Staatsleistungen tritt die quantitative, die jene besonders von der Privatwohltätigkeit scheidet: der Staat oder überhaupt die Öffentlichkeit sorgt nur für das dringendste und unmittelbarste Bedürfnis. Allenthalben, am deutlichsten in England, hat die Armenpflege das ganz feste Prinzip, dafs man aus der Tasche der Steuerzahler dem Armen nur das absolut erforderliche Minimum der Lebenshaltung gewähren dürfe.

Dies hängt sehr tief mit dem Charakter geistiger Gesamtaktionen überhaupt zusammen. Das Gemeinsame, das Kräfte oder Interessen vieler Individuen in sich begreift, kann den Besonderheiten dieser nur dann Raum geben, wenn ein arbeitsteiliges Gesamtgebilde in Frage steht, dessen Glieder verschiedenartige Funktionen üben. Wird aber statt dessen ein in sich einheitliches Verfahren erfordert, sei es ein unmittelbares, sei es durch ein vertretendes Organ, so kann der Inhalt desselben eben nur jenes relative Minimum der Persönlichkeitssphäre enthalten, in der sie sich mit jeder anderen sicher deckt. Daraus ergibt sich zunächst, dafs im Namen einer Gesamtheit keine gröfsere Aufwendung gemacht werden darf, als auch ihrem sparsamsten Mitgliede zugemutet werden kann. Eine Gesamtheit, die sich aktuell zusammen befindet, mag einer Aufwallung verschwenderischer Grofsmut folgen; allein wo der Wille jedes Einzelnen nicht so unmittelbar erwiesen wird, sondern seitens Beauftragter vorausgesetzt werden mufs, kann diese Voraussetzung nur die sein, dafs jeder so wenig wie möglich ausgeben will. Dies ist freilich keine logisch unabweisbare Notwendigkeit, — denn ein logischer Widerspruch wäre auch das Gegenteil nicht — aber es entspringt einem psychologischen Dogma, das durch das überwältigende Mafs seiner empirischen Bestätigungen den praktischen Wert des logisch Beweislichen erworben hat. Der Massenvorgang hat inhaltlich wegen seiner Notwendigkeit, auch die unterste Stufe der intellektuellen, ökonomischen, kulturellen, ästhetischen usw. Skala zu umfassen, den Charakter eines Minimums: das für alle gültige Recht hat man als das ethische Minimum bezeichnet, die für alle gültige Logik ist das intellektuelle Minimum, das für alle beanspruchte »Recht auf Arbeit« kann sich nur auf diejenige erstrecken, die ihrer Wertqualität nach ein Minimum darstellt, die Zugehörigkeit zu einer Partei fordert prinzipiell nur, dafs man das Minimum von Grundsätzen, ohne das sie nicht bestehen kann, anerkenne. Dieser Typus des sozialen Minimums drückt sich am vollkommensten in dem sogar direkt negativen Charakter der Massenvorgänge und -interessen aus.

Exkurs über die Negativität kollektiver Verhaltungsweisen.

Die Einheit der eben genannten Erscheinungen kommt nach manchen Seiten hin nur durch Negationen zustande; und zwar entfalten sie den Charakter der Negativität vielfach in dem Maſse ihres numerischen Umfanges. Bei Massenaktionen sind die Motive der Individuen oft so verschieden, daſs ihre Vereinheitlichung um so eher möglich ist, je mehr ihr Inhalt bloſs negativ, ja, destruktiv ist; die Unzufriedenheit, die zu groſsen Revolutionen führt, ist stets aus so vielen und oft direkt entgegengesetzten Quellen genährt, daſs ihre Vereinheitlichung auf ein positives Ziel garnicht durchzuführen wäre; der Aufbau des letzteren pflegt dann den engeren Kreisen obzuliegen und den in unzählige private Leistungen auseinandergehenden Kräften der Einzelnen, die, zur Masse vereinheitlicht, aufräumend und zerstörend gewirkt haben. In diesem Sinne hat einer der gröſsten Geschichtskenner behauptet, daſs die Menge immer undankbar wäre, weil, wenn auch das Ganze zu blühendem Zustand gebracht wäre, der Einzelne doch vor allem fühlte, was ihm persönlich noch fehlt. Das Auseinanderliegen der individuellen Bestimmtheiten, die für die Gemeinsamkeit nur das Verneinen übrig läſst (was selbstverständlich nur cum grano salis und jenseits alles dessen gemeint ist, womit die Gesellschaft d i e s e s Schicksal ihrer Kräfte überwindet) — ist z. B. in dem früheren russischen Revolutionarismus sehr anschaulich geworden. Die ungeheuere räumliche Ausdehnung, die personalen Diskrepanzen der Bildung, die Mannigfaltigkeit der Ziele, die in dieser Bewegung herrschten, haben tatsächlich den Begriff des N i h i l i s m u s, der bloſsen Vernichtung des Bestehenden, zum zutreffenden Ausdruck des Gemeinsamen für alle seine Elemente gemacht.

Derselbe Zug zeigt sich in dem Erfolge groſser Volksabstimmungen, der so oft, und fast unbegreiflich, rein negativ ist. So wurde z. B. in der Schweiz im Jahre 1900 ein Gesetz über eidgenössische Kranken- und Unfallversicherung durch Referendum glatt abgelehnt, nachdem es von beiden Volks v e r t r e t u n g e n, dem Nationalrat und dem Ständerat, einstimmig angenommen war; und eben dies war überhaupt das Schicksal der meisten Gesetzesvorschläge, die dem Referendum unterlagen. Die Verneinung ist

eben das Einfachste, und deshalb finden sich grofse Massen, deren Elemente sich auf ein positives Ziel nicht einigen können, gerade in ihr zusammen. Die Standpunkte der einzelnen Gruppen, von denen aus sie jenes Gesetz verwarfen, waren äufserst verschiedene: partikularistische und ultramontane, agrarische und kapitalistische, technische und parteipolitische — und so konnte ihnen nichts als die Negation gemeinsam sein. Freilich kann deshalb auch umgekehrt, wo viele kleine Kreise sich wenigstens in negativen Bestimmtheiten treffen, dies ihre Einheit andeuten oder vorbereiten. So ist hervorgehoben, dafs die Griechen zwar grofse Kulturunterschiede unter einander gezeigt hätten, aber selbst wenn man den Arkadier und den Athener mit den gleichzeitigen Karthagern oder Ägyptern, Persern oder Thraciern verglich, doch vielerlei negative Charakterzüge gemeinsam gehabt hätten: nirgends in dem historischen Griechenland gab es Menschenopfer oder absichtliche Verstümmelungen, nirgends Polygamie oder den Verkauf von Kindern in Sklaverei, nirgends den ganz unbeschränkten Gehorsam gegen eine Einzelperson. Bei allen positiven Unterschieden mufste diese Gemeinsamkeit des blofs Negativen doch die Zusammengehörigkeit zu einem über den Einzelstaat hinübergreifenden Kulturkreis ins Bewufstsein heben.

Der negative Charakter des Bandes, das den grofsen Kreis zur Einheit zusammenschliefst, tritt vor allem an seinen Normen hervor. Dies wird durch die Erscheinung vorbereitet, dafs bindende Festsetzungen jeglicher Art um so einfacher und weniger umfänglich sein müssen, je gröfser unter übrigens gleichen Umständen der Umkreis ihrer Geltung sein soll — anhebend etwa von den Regeln der internationalen Höflichkeit, die sehr viel wenigere sind, als sie in jedem engeren Kreise beobachtet sein wollen, bis zu der Tatsache, dafs die Einzelstaaten des Deutschen Reiches eine um so weniger umfangreiche Verfassung zu haben pflegen, je gröfser sie sind. Prinzipiell ausgedrückt: mit wachsendem Umfang des Kreises werden die Gemeinsamkeiten, die jeden mit jedem zu der sozialen Einheit verbinden, immer weniger reichhaltig. Es ist deshalb, was zunächst paradox erscheinen könnte, mit einer geringeren Mindestzahl von Normen möglich, einen grofsen Kreis als einen kleinen überhaupt nur zusammenzuhalten. In qualitativer Hinsicht nun pflegen die Verhaltungsweisen, die ein Kreis, um als

solcher existieren zu können, von seinen Teilnehmern fordern mufs, um so mehr blofs verbietender, einschränkender Natur zu sein, je ausgedehnter er ist: die positiven Verknüpfungen, die, von Element zu Element gehend, dem Gruppenleben seinen eigentlichen Inhalt geben, müssen schliefslich den einzelnen überlassen werden[1]), die Mannigfaltigkeit der Personen, der Interessen, der Vorgänge, wird zu grofs, um von einem Zentrum aus reguliert zu werden; diesem bleibt nur noch die prohibitive Funktion, die Festsetzung dessen, was unter keinen Umständen getan werden darf, die Begrenzung der Freiheit statt ihrer Dirigierung — womit natürlich nur die Richtung einer immerzu durchkreuzten und von anderen Tendenzen abgelenkten Entwicklung gemeint ist. So, wo eine gröfsere Zahl divergenter religiöser Gefühls- oder Interessenkreise in eine Einheit zusammengefafst werden sollen. Aus dem Verfall des arabischen Polytheismus ging Allah hervor, als der allgemeine Begriff sozusagen des Gottes überhaupt. Der Polytheismus erzeugt notwendig eine religiöse Zerspaltung des Gläubigenkreises, weil die Bestandteile desselben je nach der Verschiedenheit ihrer inneren und praktischen Tendenzen sich den verschiedenen Gottheiten in ungleicher Weise zuwenden werden. Der abstrakte und vereinheitlichende Charakter Allahs ist deshalb zunächst ein negativer: es ist sein ursprüngliches Wesen »vom Bösen abzuhalten«, nicht aber zum Guten anzutreiben; er ist nur der »Zurückhalter«. Der hebräische Gott, der eine für das Altertum unerhörte Einheitlichkeit der religiös-sozialen Zusammenfassung — allem auseinanderführenden Polytheismus und allem unsozialen Monismus, wie dem indischen, gegenüber — zustande brachte oder ausdrückte, gibt seine am stärksten betonten praktischen Normierungen in der Form: Du sollst nicht. Im deutschen Reich haben die positiven Lebensbeziehungen, die dem Zivilrecht unterliegen, erst ungefähr 30 Jahre nach seiner Gründung ihre Einheitsform im Bürgerlichen Gesetzbuch

---

[1]) Deshalb sagt eine englische Redensart: the business of everybody is the business of nobody. Auch tritt dieses eigentümliche Negativ-Werden der Aktion, sobald sie auf eine Vielheit übergeht, an dem Motiv hervor, mit dem man die Langmut und Indolenz der sonst so energischen Nordamerikaner gegenüber öffentlichen Mifsständen erklärt hat. Man schöbe es dort der öffentlichen Meinung zu, alles zuwege zu bringen. Daraus entspringe der Fatalismus, der, making each individual feel his insignificance, disposes him to leave to the multitude the task of setting right what is every one else's business just as much as his own.

gefunden; wogegen das Strafgesetzbuch mit seinen prohibitiven Bestimmungen schon von 1872 an das Reich einheitlich zusammenfasste. Was gerade das Verbot besonders geeignet macht, kleinere Kreise zu einem gröſseren zu verallgemeinern, ist der Umstand, daſs das Gegenstück des Verbotenen ja keineswegs immer das Gebotene, sondern oft nur das Erlaubte ist. Wenn also im Kreise A kein α geschehen darf, wohl aber β und γ, in B kein β, aber α und γ, in C kein γ, aber α und β usw. — so kann das einheitliche Gebilde aus A, B und C auf das Verbot von α β γ gegründet sein. Die Einheit ist nur möglich, wenn in A β und γ nicht geboten, sondern nur erlaubt war, sodaſs es auch unterlassen werden kann. Wäre statt dessen β und γ ebenso positiv geboten, wie α verboten ist, — und entsprechend in B und C — so wäre eine Einheit garnicht herzustellen, weil dann immer auf der einen Seite direkt geboten wäre, was auf der andern direkt untersagt ist. So in folgendem Beispiel. Seit alten Zeiten war jedem Ägypter der Genuſs je einer bestimmten Tierart — derjenigen, die gerade seinem Gau heilig war — verwehrt. Die Lehre, daſs Heiligkeit die Enthaltung von a l l e r Fleischnahrung fordere, entstand dann als Ergebnis der politischen Verschmelzung einer Anzahl lokaler Kulte zu einer Nationalreligion, an deren Spitze ein einheitlich regierendes Priestertum stand. Diese Vereinheitlichung konnte nur durch die Synthese oder Allgemeinmachung aller jener Verbote zustande kommen; denn wäre der Genuſs aller Tiere, der in jedem Gau erlaubt war (also auch unterlassen werden konnte!), etwa positiv geboten gewesen, so hätte es ersichtlich gar keine Möglichkeit gegeben, die Spezialbestimmung der Teile zu einem höheren Ganzen zusammenzubringen.

Je allgemeiner, für einen je gröſseren Kreis geltend, eine Norm ist, desto weniger ist ihre B e f o l g u n g für das Individuum charakterisierend und bedeutsam; während ihre V e r l e t z u n g von besonders starken und heraushebenden Folgen zu sein pflegt. Sehr entschieden zunächst auf dem intellektuellen Gebiet. Die theoretische Verständigung, ohne die es überhaupt keine menschliche Gesellschaft gäbe, ruht auf einer kleinen Zahl allgemein zugegebener — wenn auch natürlich nicht abstrakt bewuſster — Normen, die wir als die logischen bezeichnen. Sie bilden das Minimum dessen, was von allen, die überhaupt miteinander verkehren wollen, anerkannt werden muſs. Auf dieser Basis ruht das flüchtigste Überein-

kommen der einander fremdesten Individuen wie die tägliche Lebensgemeinschaft der einander nächsten. Der Gehorsam des Vorstellens gegen diese einfachsten Normen, ohne die es nie mit der erfahrbaren Wirklichkeit zusammenstimmen würde, ist die unnachläfslichste und allgemeinste Bedingung alles soziologischen Lebens; denn bei aller Verschiedenheit des inneren und äufseren Weltbildes schafft die Logik einen gewissen gemeinsamen Boden, dessen Verlassen jede intellektuelle Gemeinschaft im weitesten Sinne des Wortes aufheben müfste. Nun bedeutet oder verschafft aber die Logik, genau angesehen, durchaus keinen positiven Besitz; sie ist nur eine Norm, gegen die nicht gesündigt werden darf, ohne dafs die Befolgung ihrer irgend eine Auszeichnung, ein spezifisches Gut oder Qualität gewährte. Alle Versuche, mit Hilfe der blofsen Logik eine Einzelerkenntnis zu gewinnen, sind gescheitert, und ihre soziologische Bedeutung ist deshalb eine so negative wie die des Strafgesetzbuches: nur die Verfehlung dagegen schafft eine besondere und exponierte Situation, das Verbleiben in diesen Normen aber wirkt dem Einzelnen nichts andres aus, als die Möglichkeit, theoretisch, beziehungsweise praktisch, in der Allgemeinheit zu verbleiben. Gewifs kann aus tausend inhaltlichen Divergenzen der intellektuelle Konnex selbst bei streng eingehaltener Logik scheitern; aber bei verletzter Logik mufs er es — gerade wie der moralisch-soziale Zusammenhalt zwar selbst bei genauer Vermeidung alles strafrechtlich Verbotenen doch noch auseinanderfallen kann, bei Durchbrechung dieser Normen aber es mufs. Nicht anders steht es mit den gesellschaftlichen Formen im engeren Sinne, soweit sie in einem Kreise wirklich allgemein sind. Dann ist ihre Innehaltung für niemanden charakteristisch, aber ihre Übertretung ist es im höchsten Grade; denn das Allgemeinste eines Kreises will nur nicht übertreten sein, während die speziellen Normen, die engere Kreise zusammenhalten, in dem Mafse ihrer Spezialisierung dem Individuum eine positive Färbung und Differenz verleihen. Auf diesem Verhältnis beruht auch der praktische Nutzen der so ganz inhaltlosen gesellschaftlichen Höflichkeitsformen. Auf das positive Vorhandensein der Hochachtung und Ergebenheit, deren sie uns versichern, dürfen wir auch aus ihrer genauesten Innehaltung nicht schliefsen; dagegen überzeugt die leiseste Verletzung ihrer aufs unverkennbarste, dafs jene Gefühle nicht vorhanden sind. Der Grufs auf

der Strafse beweist noch keinerlei Achtung; das Unterlassen desselben aber sehr entschieden das Gegenteil derselben. Als Symbole positiven inneren Verhaltens versagen diese Formen völlig den Dienst. Das negative aber bekunden sie aufs zweckmäfsigste, indem eine ganz leichte Unterlassung das Verhältnis zu einem Menschen radikal und definitiv bestimmen kann — und zwar beides in dem Mafse, in dem die Höflichkeitsform ganz allgemeinen und konventionellen, also dem relativ ganz grofsen Kreise eignen Wesens ist.

So ist, dafs die Leistung der Gesamtheit als solcher dem Armen gegenüber sich auf ein Minimum beschränkt, durchaus dem typischen Wesen ihrer Aktionen angemessen. Dem Motive hierzu: dafs solche Aktion nur das an jedem Einzelnen sicher Vorauszusetzende zu ihrem Inhalt hat — entspringt auch der zweite Grund dieses Verhaltens: dafs die auf das Minimum beschränkte Unterstützung des Armen objektiven Charakter hat. Mit annähernder Sicherheit läfst sich sachlich fixieren, was dazu gehört, jemanden vor physischem Verkommen zu bewahren. Jede Gewährung darüber hinaus, jede Begünstigung zu positivem Höherkommen verlangt viel weniger eindeutige Kriterien, ist nach Mafs und Art subjektiveren Schätzungen anheimgegeben. Ich erwähnte oben, dafs die Fälle von nicht subjektiv sehr verschiedener und deshalb keine subjektive Beurteilung fordernder Bedürftigkeit — also insbesondre durch Krankheit und körperliche Minderwertigkeit —, sich am meisten für die staatliche Fürsorge eignen, während die individuell gestalteten Fälle besser der engeren Ortsgemeinde zufallen; eben solche objektive Feststellbarkeit des Erforderlichen, die zum Eingreifen der gröfsten Allgemeinheit disponiert, liegt vor, sobald die Unterstützung sich auf das Minimum beschränkt. Die alte erkenntnistheoretische Korrelation zwischen Allgemeinheit und Objektivität tritt auch hier wieder hervor; im Gebiet des Erkennens ist die wirkliche Allgemeinheit, die Anerkennung eines Satzes durch die — zwar nicht historisch-wirkliche, sondern ideale — Allheit der Geister eine Seite oder ein Ausdruck seiner Objektivität — während ein andrer für einen oder viele Einzelne unumstöfslich gewifs sein und die volle Bedeutung der Wahrheit besitzen mag, dabei aber des eigentümlichen Cachets ermangelt, das wir eben Objektivität nennen. So

kann im Praktischen eine Leistung der Allgemeinheit prinzipiell nur auf einen schlechthin objektiven Grund hin beansprucht werden; wo der Grund nur subjektiv beurteilbar ist und der rein sachlichen Festgestelltheit entbehrt, mag der Anspruch nicht weniger dringlich, seine Erfüllung nicht weniger wertvoll sein, aber er richtet sich nur an Einzelne, seiner Beziehung auf rein individuelle Verhältnisse entspricht seine Erfüllung durch bloſse Individuen.

Wenn der objektive Gesichtspunkt mit der Tendenz zur Verstaatlichung aller Armenpflege — die freilich bis jetzt nirgends völlig über das Tendenzstadium hinausreicht — Hand in Hand geht, so ist das inhaltlich normierende Maſs, dessen logische Anwendung eben Objektivität bedeutet, nicht nur von dem Armen her, sondern auch vom Staatsinteresse her gegeben. Hier kommt nämlich eine wesentliche soziologische Form der Beziehung von Individuum und Allgemeinheit zur Geltung. Wo Gewährung oder Eingriffe von der Vollziehung durch Individuen in die durch die Gesamtheit übergehen, pflegt die Regulierung durch die letztere entweder einem Zuviel, oder einem Zuwenig der individuellen Aktion zu gelten. Mit der gesetzlichen Schulbildung erzwingt sie es, daſs der Einzelne nicht zu wenig lerne; ob er Lust hat, mehr oder »zu viel« zu lernen, überläſst sie ihm; mit dem gesetzlichen Arbeitstag bewirkt sie, daſs der Unternehmer seinen Arbeitern nicht zu viel zumute, wie viel weniger aber er ihnen zumuten will, überläſst sie ihm. Und so steht diese Regulierung allenthalben nur an der einen Seite einer Aktion, während die andre der Freiheit des Individuums anheimgegeben ist. Dies ist das Schema, unter dem uns unsre sozial kontrollierten Handlungen erscheinen: sie sind gleichsam nur an einem Ende begrenzt, die Gesellschaft setzt ihrem Viel oder ihrem Wenig eine Schranke, während an ihrem andren ihr Wenig oder Viel der Schrankenlosigkeit subjektiven Beliebens gehört. Nun aber täuscht dieses Schema sich uns auch in manchen Fällen vor, in denen die soziale Regulierung tatsächlich nach beiden Seiten stattfindet und nur das praktische Interesse die Aufmerksamkeit auf die eine lenkt und die andre übersehen läſst. Wo z. B. die Privatbestrafung des Unrechts an die Gesellschaft und das objektive Strafrecht überging, hat man in der Regel nur im Auge, daſs damit eine gröſsere Sicherheit der Sühne, ein wirklich ausreichendes Maſs und Gewiſsheit des Vollzugs erreicht würde. Aber in Wirklichkeit handelt es sich nicht nur darum, daſs genug, sondern

auch, dafs nicht zu viel gestraft werde. Die Gesellschaft schützt nicht nur den eventuell Beschädigten, sondern sie schützt auch den Verbrecher gegen das Zuviel der subjektiven Reaktion, d. h. sie setzt der Strafe dasjenige Mafs als das objektive, welches nicht den Wünschen oder Zwecken des Geschädigten, sondern den ihren, den sozialen Interessen entspricht. Und so nicht nur in gesetzlich festgelegten Beziehungen. Jede nicht ganz tiefe Gesellschaftsschicht hält darauf, dafs jedes ihrer Mitglieder einen bestimmten Mindestaufwand für seine Kleidung leiste, sie fixiert eine Grenze des »anständigen« Anzugs, unterhalb deren bleibend man ihr nicht mehr angehört. Allein, zwar nicht mit der gleichen Schärfe und nicht mit so bewufster Betonung, setzt sie doch auch eine Grenze nach der andern Seite: ein gewisses Mafs von Luxus und Eleganz, ja manchmal sogar von Modernität, schickt sich in diesen und jenen Kreisen nicht, wer diese obere Schwelle überschreitet, wird gelegentlich als nicht ganz dazu gehörig behandelt. So läfst die Gruppe auch nach dieser zweiten Seite hin die Freiheit des Individuums sich doch nicht völlig expandieren, sondern setzt dem subjektiven Belieben eine objektive Grenze, d. h. eine solche, die ihre überindividuellen Lebensbedingungen fordern. Diese Grundform nun wiederholt sich bei der Übernahme der Armenpflege durch die Gesamtheit. Während sie zunächst dabei nur das Begrenzungsinteresse zu haben scheint: dafs der Arme auch sein richtiges Teil, dafs er nicht zu wenig erhält, besteht doch auch, weniger praktisch wirksam, das andre: dafs er nicht zu viel erhält. Die Unzulänglichkeit der privaten Fürsorge liegt nicht nur in dem Zuwenig, sondern auch in dem Zuviel, das den Armen zum Müfsiggang erzieht, die vorhandenen Mittel wirtschaftlich unproduktiv verwendet und den einen launenhaft auf Kosten des andren begünstigt. Der subjektive Wohltätigkeitstrieb sündigt nach beiden Seiten hin, und obgleich die Gefahr nach dem Zuviel hin nicht so grofs ist, als nach dem Zuwenig, so steht doch auch über jener die objektive Norm, die dem Interesse der Allgemeinheit ein im Subjekt als solchem nicht auffindbares Mafs entnimmt.

Diese Erhebung über den subjektiven Gesichtspunkt aber gilt, wie für den Geber, so für den Empfänger der Wohltat. Indem die englische Staatsarmenfürsorge nur bei völliger Mittellosigkeit eintritt, die objektiv feststeht, — nämlich dadurch, dafs das Workhouse einen so wenig angenehmen Aufenthalt bietet, dafs niemand ihn anders als

bei wirklicher äufserster Not erwählt — verzichtet sie ganz auf die Prüfung der persönlichen Würdigkeit. Ihre Ergänzung ist deshalb die Privatwohltätigkeit, die dem bestimmten würdigen Individuum gilt, und, weil für die dringendste Not schon der Staat sorgt, viel individueller auswählen kann. Sie hat die Aufgabe, den vor dem Verhungern schon geschützten Armen wieder erwerbsfähig zu machen, die Not zu heilen, für die der Staat nur momentane Linderung hat. Nicht die Not als solche, der terminus a quo, bestimmt sie, sondern das Ideal, selbständige und wirtschaftlich wertvolle Individuen zu schaffen; der Staat verfährt im kausalen, die Privatwohltätigkeit im teleologischen Sinne. Oder anders ausgedrückt: der Staat kommt der Armut, die Privatwohltätigkeit dem Armen zu Hilfe. Hierin liegt ein soziologischer Unterschied ersten Ranges. Die abstrakten Begriffe, mit denen aus der individuell komplizierten Wirklichkeit gewisse Einzelelemente auskristallisieren, gewinnen unzählige Male für die Praxis eine Lebendigkeit und Wirksamkeit, die eigentlich nur den konkreten Totalerscheinungen zuzukommen scheinen. Dies beginnt mit ganz intimen Verhältnissen. Der Sinn mancher erotischen Beziehungen ist garnicht anders auszudrücken, als dafs mindestens eine der Parteien nicht den Geliebten sucht, sondern die Liebe, nur dafs ihr überhaupt dieser Gefühlswert entgegengebracht werde, bei oft merkwürdiger Gleichgültigkeit gegen die Individualität des Liebenden. In religiösen Verhältnissen erscheint manchmal als das allein Wesentliche, dafs eine bestimmte Art und Mafs von Religiosität da sei, während die Träger derselben irrelevant sind; das Verhalten des Priesters oder die Beziehung des Gläubigen zu seiner Gemeinde wird nur durch dieses Allgemeine bestimmt, ohne Rücksicht auf die besonderen Motive, die in dem Individuum diese Stimmung erzeugen und färben, und ohne ein besonderes Interesse für diese Individuen, die nur als Träger jener unpersönlichen Tatsache in Betracht kommen, oder richtiger: nicht in Betracht kommen. In sozial-ethischer Hinsicht fordert ein Rationalismus, dafs der Verkehr der Menschen auf subjektiver Wahrhaftigkeit schlechthin gegründet sei. Die Wahrheit, als objektive Qualität der Aussage, dürfe jeder fordern, zu dem diese geschähe, völlig gleichgültig gegen dessen besondere Qualifikationen und gegen die besonderen Umstände des Falles; ein von den letzteren bestimmtes, individuell abgestuftes Recht auf Wahrheit könne es nicht geben; die Wahrheit, und nicht der Sprechende oder Hörende in ihren Individualisationen sei die Voraus-

setzung, der Inhalt oder der Wert des Gruppenverkehrs. An derselben Frage scheiden sich Tendenzen der Kriminalistik: gilt die Strafe dem Verbrechen oder dem Verbrecher? Ein abstrakter Objektivismus fordert die Strafe, weil das Verbrechen geschehen ist, als eine Ausgleichung der gestörten realen oder idealen Ordnung, fordert sie, auf Grund der Logik der Ethik, als Konsequenz der unpersönlichen Tatsache des Verbrechens. Von dem andren Standpunkte aus soll gerade nur das sündhafte Subjekt getroffen werden; die Strafreaktion tritt ein, nicht weil das Verbrechen als etwas Objektives geschehen ist, sondern weil ein in ihm sich offenbarendes Subjekt der Sühne, der Erziehung, der Unschädlichmachung bedarf; so dafs alle individuellen Umstände des Falles in die Strafabmessung genau so hineinbezogen werden, wie die allgemeine Tatsache des Verbrechens überhaupt. Diese doppelte Attitüde nun gilt auch der Armut gegenüber. Man kann von der Armut als von einer sachlich bestimmten Erscheinung ausgehen und sie als solche zu beseitigen suchen: an wem, aus welchen individuellen Ursachen, mit welchen individuellen Folgen auch immer sie hervortritt, sie fordert Abhilfe, Ausgleichung dieses sozialen Mankos. Auf der andren Seite richtet sich das Interesse auf das arme Individuum — freilich ja weil es arm ist, aber mit der Hilfsaktion will man nicht die Armut überhaupt, pro rata, beseitigen, sondern diesem bestimmten Armen aushelfen. Seine Armut wirkt hier nur als eine einzelne und singuläre Bestimmung seiner, sie ist sozusagen nur die aktuelle Veranlassung, sich mit ihm zu beschäftigen, er soll als ganzer in eine Situation gebracht werden, in der die Armut von selbst verschwindet. Darum richtet sich jene Fürsorge mehr auf die Tatsache, diese mehr auf die Ursache der Armut. Es ist übrigens dieser Formulierung gegenüber soziologisch wichtig, zu beachten, dafs die naturgemäfse Verteilung der beiden Fürsorgearten auf Staat und Privatpersonen sich modifiziert, sobald man die Kausalkette noch um eine Stufe tiefer verfolgt. Der Staat begegnet — am entschiedensten eben in England — der äufserlich erscheinenden Not, die Privatwohltätigkeit ihren individuellen Ursachen; allein die fundamentalen, ökonomisch-kulturellen Zustände, auf denen als Basis sich jene persönlichen Verhältnisse erheben — diese zu gestalten ist wieder Sache der Allgemeinheit; und zwar sie so zu gestalten, dafs sie der individuellen Schwäche oder ungünstigen Präjudiziertheit, dem Ungeschick oder dem Mifsgeschick möglichst wenig Chance geben, Verarmung zu erzeugen. Hier, wie in vielen andren

Hinsichten, greift die Allgemeinheit, ihre Zustände, Interessen, Aktionen, gleichsam um die individuellen Bestimmtheiten herum: jene stellt einerseits eine unmittelbare Oberfläche dar, in die die Elemente ihre Erscheinung, die Resultate ihres Eigenlebens, hineingeben; andrerseits ist sie der breite Untergrund, auf dem dieses letztere wächst — aber doch so, dafs aus seiner Einheit heraus die Verschiedenheiten der individuellen Anlagen und Situationen eine unübersehbare Buntheit von Einzelerscheinungen zu jener Oberfläche des Ganzen liefern[1]).

Dem englischen Armenprinzip, das zu dieser Verallgemeinerung Anlafs gab, ist das französische direkt entgegengesetzt. Hier gilt die Armenfürsorge von vornherein als die Domäne privater Vereine und Personen, und der Staat greift nur ein, wo diese nicht genügt. Solche Umkehrung bedeutet natürlich nicht, dafs die Privaten, wie dort der Staat, für das Dringlichste sorgen, der Staat aber, wie dort die Privaten, für das darüber Hinausgehende, individuell Wünschenswerte. Das französische Prinzip bringt es vielmehr unverkennbar mit sich, dafs inhaltlich zwischen beiden Stufen der Hilfe nicht so scharf und grundsätzlich wie in England geschieden werden kann. Die Situation

---

[1]) Es lohnt vielleicht, hier aufserhalb des augenblicklichen sachlichen Zusammenhangs zu bemerken, dafs dies Umfafstsein der individuellen Gestaltung durch die soziale, in die die Wurzel wie die Frucht jener hineinreicht, sich in der gleichen Form genau umkehren läfst. Wie das Individuum dort als eine Art Durchgangsgebilde für die gesellschaftliche Wesenheit erscheint, so kann diese letztere als blofse Zwischeninstanz der individuellen Entwicklung funktionieren. Diese geht von der ins Leben mitgebrachten Grundsubstanz der Persönlichkeit aus, die wir in ihrer Reinheit, jenseits ihrer Geformtheit durch das historische Milieu, nicht vorstellen können, sondern nur als den beharrenden Stoff unseres persönlichen Daseins und die nie ganz ausgemünzte Summe seiner Möglichkeiten fühlen. Andrerseits bieten wir, gleichsam am andern Ende unsrer Existenz, eine Erscheinung oder einen Erscheinungskomplex dar, als das Äufserste, Deutlichste, Geformteste, wozu das Dasein es für den individualistischen Standpunkt bringt. Zwischen beiden liegen die sozialen Beeinflussungen, die wir empfangen, die Bedingungen, durch die die Gesellschaft uns zu jener, schliefslich von uns dargebotenen Erscheinung gestaltet, der ganze Komplex allgemeiner Förderungen und Hemmungen, durch die wir hindurchmüssen. So betrachtet, bietet also gerade die Gesellschaft mit ihren Aktionen und Darbietungen die Station, jenseits und diesseits derer das individuelle Gebilde steht, sie ist der Träger der Kräfte, durch die das eine Stadium des letzteren in sein andres übergeht, und diese Kräfte greifen um die Gesellschaft herum, wie für den andern Standpunkt die sozialen Zustände und Ereignisse um das Individuum, das zwischen ihren allgemeinen Grundlagen und deren jeweiliger Erscheinung vermittelt.

wird sich deshalb praktisch für den Armen hier und dort oft gleich gestalten. Daſs aber in den soziologischen Prinzipien hiermit ein Unterschied ersten Ranges gegeben ist, liegt auf der Hand: es ist ein Sonderfall des groſsen Prozesses, mit dem die unmittelbare Wechselwirkung der Gruppenelemente in die Aktion der überindividuell-einheitlichen Gesamtheit übergeht, und mit dem, sobald dies überhaupt einmal geschehen ist, zwischen beiden sozialen Funktionsweisen fortwährende Ausgleichungen, Verdrängungen, Rangverschiebungen stattfinden. Ob die soziale Spannung oder Disharmonie, die als individuelle Armut auftritt, unmittelbar zwischen den Elementen der Gesellschaft zur Lösung gebracht wird, oder durch Vermittlung der Einheit, die aus den gesamten Elementen aufgewachsen ist, — das ist ersichtlich eine Entscheidung, die mit formaler Gleichheit auf dem ganzen gesellschaftlichen Gebiet, wenngleich nur selten so reinlich und deutlich wie hier, erfordert wird. Dieses Naheliegende bedarf nur der Erwähnung, damit nicht übersehen werde, wie sehr auch die »private« Armenfürsorge ein soziales Geschehen ist, eine soziologische Form, die dem Armen nicht weniger entschieden — nur nicht für den oberflächlichen Blick ebenso deutlich — eine Stellung als organisches Glied des Gruppenlebens zuweist. Diese Tatsache wird gerade durch die Übergangsformen zwischen beiden scharf beleuchtet: durch die Armensteuer einerseits, durch die gesetzliche Alimentationspflicht für arme Verwandte andrerseits. Solange noch eine besondere Armensteuer besteht, hat das Verhältnis zwischen der Gesamtheit und dem Armen noch nicht die abstrakte Reinheit erlangt, die diesen in unmittelbare Verbindung mit dem Ganzen als ungeteilter Einheit setzt; der Staat ist vielmehr nur der Vermittler, der die individuellen, wenn auch nicht mehr freiwilligen Beiträge ihrer Bestimmung zuführt. Sobald die Armensteuer in der Steuerpflicht überhaupt aufgegangen ist, und die Fürsorge aus den allgemeinen Staats- oder Kommunaleinkünften erfolgt, ist jene Verbindung vollzogen, die Unterstützungsbeziehung zum Armen wird eine Funktion der Gesamtheit als solcher, nicht mehr der Summe der Individuen, wie im Falle der Armensteuer. Das Gesamtinteresse münzt sich sozusagen in noch spezialisiertere Form aus, wo das Gesetz die Unterstützung bedürftiger Verwandter erzwingt. Die Privatunterstützung, auch in jedem andren Fall von der Struktur und Teleologie des Gesamtlebens umfaſst, wird hier in bewuſster Zuspitzung von demselben dominiert.

Was oben betont wurde: dafs das Verhältnis der Gesamtheit zu ihren Armen eine ebenso formale gesellschaftsbildende Funktion sei, wie das zum Beamten oder zum Steuerzahler — will ich von dem jetzt erreichten Standpunkt aus noch einmal darlegen. Ich verglich den Armen dort mit dem Fremden, der gleichfalls der Gruppe gegenüber steht — allein dieses Gegenüber bedeutet eine ganz bestimmte Beziehung, die ihn als ein Element in das Gruppenleben hineinzieht. So steht der Arme freilich aufserhalb der Gruppe, indem er ein blofses Objekt für Vornahmen der Gesamtheit mit ihm ist, aber dieses Aufserhalb ist — kurz ausgedrückt — nur eine besondere Form des Innerhalb. Alles dies verhält sich in der Gesellschaft, wie sich nach dem Kantischen Ausdruck das räumliche Aufsereinander in dem Bewufstsein verhält: im Raum sei zwar alles aufsereinander, und auch das Subjekt, als anschauliches, aufserhalb der andren Dinge — aber der Raum selbst sei »in mir«, in dem Subjekt im weiteren Sinne. Genauer betrachtet aber läfst sich die so bezeichnete Doppelstellung des Armen — wie des Fremden — in nur graduellen Modifikationen an allen Gruppenelementen überhaupt feststellen. Ein Individuum mag noch so sehr mit positiven Leistungen dem Gruppenleben inhärieren, noch so sehr seine persönlichen Lebensinhalte in dessen Kreislauf verweben und aufgehen lassen: es steht doch dieser Gesamtheit zugleich gegenüber, gebend und empfangend, gut oder schlecht von ihr behandelt, ihr innerlich oder nur äufserlich verpflichtet, kurz als Partei oder als Objekt dem sozialen Kreise als einem Subjekt gegenüber, zu dem es doch durch eben dieselben, jene Verhältnisse begründenden Aktionen und Zustände als Glied, als Subjekt-Teil, gehört. Diese Doppelheit der Position, logisch schwer vereinbar scheinend, ist eine ganz elementare soziologische Tatsache. Ein früherer Zusammenhang zeigte dies schon an so einfachen Gebilden, wie die Ehe ist; jeder der Ehegatten sieht, unter gewissen Konstellationen, die Ehe als ein sozusagen selbständiges Gebilde sich gegenüber, Pflichten, Repräsentationen, Gutes und Böses bereitend — ohne dafs dies von dem andren Gatten als Person ausginge, sondern von dem Ganzen, das jeden seiner Teile sich zum Objekt macht, so sehr es selbst unmittelbar nur aus diesen Teilen besteht. Dieses Verhältnis des simultanen Drinnen und Draufsen wird zugleich komplizierter und anschaulicher in dem Mafse, in dem die Gliederzahl der Gruppe steigt. Nicht nur, weil in eben diesem das Ganze eine den Einzelnen überwältigende Selbständigkeit gewinnt, sondern vor

allem, weil die entschiedeneren Differenzierungen unter den Individuen zu einer ganzen Skala von Nuancen jenes Doppelverhältnisses disponieren. Dem Fürsten und dem Bankier, der Weltdame und dem Priester, dem Künstler und dem Beamten gegenüber hat die Gruppe ein je besonderes Maſs, sich einerseits die Person zum Objekt zu machen, mit ihr zu »verfahren«, sie zu unterwerfen, oder als Macht gegen Macht anzuerkennen — und sie andrerseits als unmittelbares Element ihres Lebens in sich einzuziehen, als Teil eben des Ganzen, das wieder andren Elementen gegenübertritt. Dies ist vielleicht eine ganz einheitliche Attitüde des Sozialwesens als solchen, die sich nach diesen beiden Seiten hin auseinanderlegt oder von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus so verschieden erscheint — ungefähr wie die einzelne Vorstellung der Seele gegenübersteht, gerade so weit von ihr als ganzer gelöst, daſs sie von ihrer Gesamtstimmung beeinfluſst werden kann: gefärbt, gehoben oder unterdrückt, geformt oder aufgelöst — während sie doch zugleich ein integrierender Teil dieses Ganzen ist, ein Element der Seele, die nur aus dem Miteinander und Ineinander solcher Elemente besteht. Auf jener Skala nimmt der Arme eine eindeutig bestimmte Stelle ein. Die Unterstützung, zu der die Gesamtheit im eigenen Interesse verpflichtet ist, die der Arme aber in den weitaus meisten Fällen nicht zu fordern berechtigt ist, macht ihn zu einem Objekt der Gruppenaktion, stellt ihn in eine Distanz gegen das Ganze, die ihn oft als ein corpus vile von der Gnade dieses Ganzen leben, ihn oft gerade aus diesem Grunde zu einem erbitterten Feinde desselben werden läſst. Der Staat drückt dies aus, wenn er dem Empfänger öffentlicher Almosen gewisse staatsbürgerliche Rechte entzieht. Aber dieses Auſserhalb bedeutet doch keine absolute Trennung, sondern gerade eine ganz bestimmte Beziehung zum Ganzen, das ohne dieses Element eben anders wäre als es ist, und mit der so gewonnenen, den Armen in seine Totalität einschlieſsenden Beschaffenheit in jenes Gegenüber, jene Behandlung seiner als eines Objektes, eintritt.

Nun scheinen diese Bestimmungen nicht für die Armen überhaupt zu gelten, sondern nur für einen gewissen Teil derselben: diejenigen, die Unterstützung empfangen — während es doch genug Arme gibt, die nicht unterstützt werden. Das letztere weist auf den relativistischen Charakter des Armutsbegriffes hin. Arm ist derjenige, dessen Mittel zu seinen Zwecken nicht zureichen. Dieser rein individualistische Begriff verengt sich für seine praktische Anwendung dahin,

dafs bestimmte Zwecke als der willkürlichen und blofs persönlichen Setzung enthoben gelten. Zunächst die dem Menschen physisch oktroyierten: Nahrung, Kleidung, Obdach. Allein es ist kein Mafs dieser Bedürfnisse mit Sicherheit festzustellen, das unter allen Umständen und überall in Kraft wäre und unterhalb dessen also Armut im absoluten Sinne bestünde. Vielmehr jedes allgemeine Milieu und jede besondere soziale Schicht besitzt typische Bedürfnisse, denen nicht genügen zu können Armut bedeutet. Daher die für alle entwickeltere Kultur banale Tatsache, dafs Personen, die innerhalb ihrer Klasse arm sind, es innerhalb einer tieferen keineswegs wären, weil zu den für die letztere typischen Zwecken ihre Mittel zulangen würden. Dabei mag der, absolut genommen, Ärmste unter der Diskrepanz seiner Mittel zu seinen klassenmäfsigen Bedürfnissen nicht leiden, so dafs gar keine Armut im psychologischen Sinne besteht; oder der Reichste mag sich Zwecke setzen, die über jene klassenmäfsig vorausgesetzten Wünsche und über seine Mittel hinausgehen, so dafs er sich psychologisch als arm empfindet. So kann individuelle Armut — das Nichtzureichen der Mittel zu den Zwecken der Person — ausbleiben, wo ihr sozialer Begriff statthat, und sie kann vorhanden sein, wo von ihr im letzteren Sinne keine Rede ist. Ihr Relativismus bedeutet nicht das Verhältnis der individuellen Mittel zu den tatsächlichen individuellen Zwecken, — dies ist etwas Absolutes, dem inneren Sinne nach von allem, was jenseits des Individuums liegt, Unabhängiges — sondern zu den standesmäfsig fixierten Zwecken des Individuums, zu seinem sozialen Apriori, das von Stand zu Stand wechselt. Es ist im übrigen ein sehr bezeichnender sozialgeschichtlicher Unterschied, welches Mafs von Bedürfnissen jede Gruppe gleichsam als den Nullpunkt fixiert, unterhalb und oberhalb dessen Armut und Reichtum beginnt. Sie hat bei einigermafsen ausgebildeten Verhältnissen immer einen Spielraum, oft einen erheblichen, für diese Fixierung. Wie die Lage dieses Punktes sich zu der des wirklichen Durchschnitts verhält; ob man schon zu der begünstigten Minderheit gehören mufs, um blofs nicht als arm zu gelten, ob umgekehrt eine Klasse, aus instinktiver Zweckmäfsigkeit das Überhandnehmen der Armutsgefühle vermeidend, den Teilstrich sehr tief ansetzt, jenseits dessen erst Armut beginnt: ob eine Einzelerscheinung imstande ist, diesen Teilstrich zu verrücken, (wie es z. B. leicht durch den Zuzug einer wohlhabenden Persönlichkeit in eine kleine Stadt oder in einen sonstigen engen Kreis statt-

findet) oder ob die Gruppe an ihrer einmal ausgebildeten Fixierung für Arm und Reich konsequent festhält — das sind offenbar tiefgreifende soziologische Differenzen.

Daraus, dafs die Armut sich innerhalb jeder sozialen Schicht zeigt, die einen Standard typischer, für jedes Individuum vorausgesetzter Bedürfnisse ausgebildet hat — ergibt sich also ohne weiteres, dafs vielfach eine Unterstützung für sie garnicht in Frage kommt. Dennoch erstreckt sich das Unterstützungsprinzip weiter, als seine gleichsam offiziellen Erscheinungen zeigen. Wenn z. B. innerhalb einer weiteren Familie ärmere und reichere Mitglieder sich untereinander beschenken, gibt dies nicht nur den letzteren eine gute Manier an die Hand, jenen ein Plus über das von ihnen empfangene Wertquantum zuzuwenden, sondern gerade die Qualität der Geschenke zeigt den Unterstützungscharakter: dem Ärmeren schenkt man nützliche Gegenstände, d. h. solche, die ihm den erwähnten Klassenstandard innezuhalten erleichtern; weshalb denn die Geschenke unter dieser soziologischen Konstellation in den verschiedenen Ständen ganz verschieden ausfallen. Die Soziologie des Geschenkes fällt zum Teil mit der der Armut zusammen. An dem Geschenk, sowohl nach seinem Inhalt, wie nach der Gesinnung und Art des Gebens — und auch nach der des Annehmens — ist eine höchst reiche Skala der Gegenseitigkeitsbeziehungen der Menschen zu entwickeln. Geschenk, Raub, Tausch sind die äufserlichen Wechselwirkungsformen, die sich unmittelbar an die Besitzfrage knüpfen und von denen jede einen unübersehlichen Reichtum seelischer, den soziologischen Vorgang bestimmender Eigentümlichkeiten in sich aufnimmt. Sie entsprechen den drei Motiven des Handelns: Altruismus, Egoismus, objektive Normierung; denn es ist das Wesen des Tausches, dafs objektiv gleiche Werte gegeneinander eingesetzt werden, die subjektiven Momente der Güte oder der Habsucht bleiben jenseits des Vorgangs, in ihm, soweit er seinen Begriff rein darstellt, mifst sich der Wert des Gegenstandes nicht an dem Begehren des Individuums, sondern an dem Wert des andern Gegenstandes. Von diesen dreien nun zeigt das Geschenk die gröfste Fülle soziologischer Konstellationen, weil sich in ihm die Gesinnung und Lage des Gebenden und die des Empfangenden in all ihren individuellen Nuancen auf das mannigfaltigste kombinieren. Unter den vielen Kategorien, die eine sozusagen systematische Anordnung dieser Erscheinungen ermöglichen, erscheint für das Problem

der Armut wohl diese als die wichtigste: ob der eigentliche Sinn und Zweck des Schenkens in dem mit ihm erreichten Endzustand liegt, darin, dafs der Empfänger eben ein bestimmtes Wertobjekt haben soll — oder in der Aktion selbst, in dem Schenken als dem Ausdruck einer Gesinnung des Gebenden, einer Liebe, die opfern mufs, oder einer Expansion des Ich, das sich, mehr oder minder wahllos, im Schenken ausströmt; in diesem letzteren Falle, in dem der Prozefs des Schenkens sozusagen sein eigener Endzweck ist, spielt die Frage von Reichtum oder Armut ersichtlich gar keine Rolle, es sei denn um praktischer Möglichkeiten willen. Wo aber dem Armen geschenkt wird, liegt der Akzent nicht auf dem Prozefs, sondern auf seinem Resultat; der Arme soll etwas haben. Zwischen diesen beiden Extremen der Geschenkkategorie stehen ersichtlich unzählige Mischungsmafse beider. Je reiner die letztgenannte Kategorie überwiegt, desto unmöglicher ist es oft, dem Armen das, was ihm fehlt, in der Form des Geschenkes zuzuwenden, weil die übrigen soziologischen Beziehungen zwischen den Personen sich mit der des Schenkens nicht vertragen. Bei sehr grofsem sozialem Abstand oder bei sehr grofser persönlicher Nähe kann man fast immer schenken; schwierig aber pflegt es in dem Mafse zu werden, in dem die soziale Distanz ab- und die persönliche zunimmt. Hier kommt es in den höheren Ständen oft zu der tragischen Situation, dafs der Notleidende gern eine Unterstützung annehmen, der Wohlhabende sie gern gewähren würde — aber weder kann jener darum bitten, noch dieser sie anbieten. Je höher nämlich eine Klasse steht, um so mehr hat sie jenes ökonomische Apriori, jenseits dessen in ihr Armut beginnt, so gelegt, dafs diese Armut sehr selten vorkommt, ja prinzipiell eigentlich ausgeschlossen ist. Das Annehmen einer Unterstützung rückt also den Unterstützten aus den Voraussetzungen des Standes heraus, sie bringt den anschaulichen Beweis, dafs er formal deklassiert ist. Bis dies eintritt, ist das Klassenpräjudiz stark genug, um die Armut sozusagen unsichtbar zu machen, so lange bleibt sie ein individuelles Leiden und wird nicht sozial wirksam. Die ganzen Voraussetzungen des Lebens der höheren Klassen bringen es mit sich, dafs jemand im individuellen Sinne arm sein, d. h. mit seinen Mitteln unterhalb der Klassenbedürfnisse bleiben kann, ohne darum zu Unterstützungen greifen zu müssen. Deshalb ist er im sozialen Sinne erst arm, wenn er unterstützt wird. Und dies wird wohl allgemein gelten: soziologisch angesehen ist nicht die

Armut zuerst gegeben und daraufhin erfolgt Unterstützung — dies ist vielmehr nur das Schicksal seiner personalen Form nach —, sondern derjenige, der Unterstützung genieſst bzw. sie nach seiner soziologischen Konstellation genieſsen sollte — auch wenn sie zufällig ausbleibt —, dieser heiſst der Arme.

Es ist ganz in diesem Sinne, wenn von sozialdemokratischer Seite betont worden ist, der moderne Proletarier sei zwar arm, aber kein Armer. Der Arme als soziologische Kategorie entsteht nicht durch ein bestimmtes Maſs von Mangel und Entbehrung, sondern dadurch, daſs er Unterstützung erhält oder sie nach sozialen Normen erhalten sollte. So ist nach dieser Richtung die Armut nicht an und für sich, als ein quantitativ festzulegender Zustand zu bestimmen, sondern nur nach der sozialen Reaktion, die auf einen gewissen Zustand hin eintritt — genau wie man das Verbrechen, dessen unmittelbare Begriffsbestimmung eine sehr schwierige ist, definiert hat als »eine mit öffentlicher Strafe belegte Handlung«. So bestimmen manche jetzt das Wesen der Sittlichkeit nicht mehr aus der inneren Verfassung des Subjekts, sondern aus dem Erfolg seines Handelns: seine subjektive Absicht gilt nur insofern als wertvoll, als sie normalerweise eine bestimmte sozial-utilitarische Wirkung auslöst. So gilt vielfach der Begriff der Persönlichkeit nicht als eine Bestimmtheit eines Wesens von innen her, welche dieses zu einer gewissen sozialen Rolle qualifizierte, sondern umgekehrt: die Elemente der Gesellschaft, welche eine bestimmte Rolle in ihr spielen, heiſsen Persönlichkeiten. Der individuelle Zustand, wie er von sich aus beschaffen ist, bestimmt nicht mehr in der ersten Reihe den Begriff, dies tut vielmehr die soziale Teleologie; das Individuelle wird durch die Art festgelegt, wie sich die umgebende Gesamtheit daraufhin und zu ihm verhält. Wo dies geschieht, ist es eine Art Fortsetzung des modernen Idealismus, der die Dinge nicht mehr von ihrem an sich seienden Wesen her, sondern nach den Reaktionen zu bestimmen sucht, die auf sie hin im Subjekt vor sich gehen. Die Gliedfunktion, die der Arme innerhalb der bestehenden Gesellschaft übt, ist nicht schon damit gegeben, daſs er arm ist; nur indem die Gesellschaft — die Gesamtheit oder die einzelnen Individuen — mit Unterstützungen darauf reagiert, spielt er seine spezifische soziale Rolle.

Erst diese soziale Bedeutung des »Armen«, im Unterschied gegen die individuelle, läſst die Armen zu einer Art Stand oder einheitlicher

Schicht innerhalb der Gesellschaft zusammengehen. Dadurch allein, dafs jemand arm ist, gehört er, wie gesagt, noch nicht in eine sozial bestimmte Kategorie. Er ist eben ein armer Kaufmann, Künstler, Angestellter usw. und verbleibt in dieser, durch die Qualität seiner Tätigkeit oder Position bestimmten Reihe. Innerhalb ihrer mag er seiner Armut wegen eine graduell modifizierte Stellung einnehmen, allein die Individuen, die sich in den verschiedenen Ständen und Berufen auf dieser Stufe befinden, sind keineswegs über die Abgrenzungen ihrer heimischen Schichten hinweg zu einer besonderen soziologischen Einheit zusammengefafst. Erst in dem Augenblick, wo sie unterstützt werden — vielfach schon, wenn die ganze Konstellation dies normalerweise fordert, auch ohne dafs es wirklich geschieht, — treten sie in einen durch die Armut charakterisierten Kreis ein. Freilich wird dieser nicht durch eine Wechselwirksamkeit seiner Mitglieder zusammengehalten, sondern durch die kollektive Attitüde, die die Gesellschaft als ganze ihm gegenüber einnimmt. Dennoch hat es auch an jener unmittelbaren Vergesellschaftung nicht immer gefehlt; im 14. Jahrhundert z. B. gab es in Norwich eine Gilde der armen Leute, Poorman's Gild, in Deutschland sogenannte Elendengilden — gerade wie einige Zeit später in den italienischen Städten eine Partei der reichen Leute begegnet, der Optimaten, wie sie sich nannten, die nur an der Tatsache des Reichtums jedes Mitglieds ihren Einigungsgrund fanden. Eine derartige Einung der Armen wurde schon deshalb bald unmöglich, weil mit der wachsenden Differenzierung der Gesellschaft die individuellen Unterschiede der Hineingehörigen an Bildung und Gesinnung, an Interessen und Vergangenheit zu mannigfaltig und zu stark wurden, um jener einen Gemeinsamkeit noch die Kraft zu realer Vergesellschaftung zu lassen.

Nur wo die Armut einen positiven Inhalt mit sich bringt, der vielen Armen gemein ist, entsteht eine Assoziation von Armen als solchen. So läfst das extremste Phänomen der Armut: der Mangel des Obdachs — die davon Betroffenen in den grofsen Städten an gewissen Unterschlupforten zusammenströmen. Wenn die ersten Heuschober in der Umgebung Berlins errichtet sind, finden sich die Obdachlosen, die »Penner« dort ein, um das angenehme Nachtlager im Heu zu benutzen. Unter diesen nun besteht allerdings ein Ansatz zur Organisation, indem die Penner je eines Reviers eine Art Obmann haben, den Oberpenner, der den Mitgliedern der Zunft die Plätze im

Nachtquartier anweist und Streitigkeiten unter ihnen schlichtet. Die Penner halten streng darauf, dafs sich unter sie kein Verbrecher einschleicht, und wenn dies geschieht, so machen sie ihn »alle«, d. h. verraten ihn der Polizei, der sie überhaupt zuweilen gute Dienste leisten. Die Oberpenner sind wohl bekannte Persönlichkeiten, welche die Behörde stets zu finden weifs, wenn sie eine Auskunft über die Personalien irgend einer dunklen Existenz benötigt. Es bedarf solcher Spezifikation der Armut, wie sie sie durch ihre Steigerung bis zur Obdachlosigkeit erfährt, um ihr heutzutage ein assoziatives Moment abzugewinnen. Im übrigen ist bemerkbar, dafs die gestiegene allgemeine Wohlhabenheit, die genauere polizeiliche Beaufsichtigung, vor allem das soziale Gewissen, das, gute und schlimme Empfindlichkeiten wunderlich mischend, den Anblick der Armut »nicht ertragen kann« — dafs alles dieses der Armut immer mehr die Tendenz oktroyiert, sich zu verstecken. Und diese hält begreiflich die Armen mehr auseinander, läfst sie sich viel weniger als eine zusammengehörige Schicht empfinden, als es im Mittelalter der Fall sein konnte. Die Klasse der Armen, insbesondere innerhalb der modernen Gesellschaft, ist eine höchst eigenartige soziologische Synthese. Sie besitzt ihrer Bedeutung und Lokalisierung im Gesellschaftskörper nach eine grofse Homogeneität, die ihr aber, wie angedeutet, nach den individuellen Qualifikationen ihrer Elemente ganz abgeht. Sie ist der gemeinsame Endpunkt von Schicksalen der verschiedensten Art, von dem ganzen Umfang der gesellschaftlichen Unterschiedenheiten her münden Personen in ihr, keine Wandlung, Entwicklung, Zuspitzung oder Senkung des gesellschaftlichen Lebens geht vorüber, ohne ein Residuum in der Schicht der Armut wie in einem Sammelbecken abzulagern. Das ist das Furchtbare an dieser Armut — im Unterschied gegen das blofse Armsein, das jeder mit sich selbst abzumachen hat und das nur eine Färbung seiner sonstigen, individuell qualifizierten Lage ist — dafs es Menschen gibt, die ihrer sozialen Stellung nach nur arm sind und weiter nichts. Dies wird übrigens vermöge eines expansiven und wahllosen Almosengebens, wie im christlichen Mittelalter und unter der Herrschaft des Koran, ganz besonders entschieden und anschaulich; allein gerade insofern man sich damit wie mit einer offiziellen und unabänderlichen Tatsache zufrieden gab, hatte es nicht das Bittere und eigentlich Widerspruchsvolle, mit dem die Entwicklungs- und Aktivitätstendenz der Neuzeit eine Klasse affiziert, die ihre Einheit

auf ein rein passivistisches Moment gründet: nämlich darauf, dafs die Gesellschaft sich in einer bestimmten Weise zu ihr verhält, mit ihr verfährt. Wenn dem Almosenempfänger die politischen Rechte entzogen werden, so ist dies der adäquate Ausdruck dafür, dafs er eben sozial nichts ist, aufser arm. Dieser Mangel an positiv eigener Qualifikation bewirkt das oben Angedeutete, dafs die Schicht der Armen trotz der Gleichheit ihrer Lage keine soziologisch vereinheitlichenden Kräfte von sich aus und in sich entwickelt. Die Armut bietet so die ganz einzige soziologische Konstellation: eine Anzahl von Individuen, vermittels eines rein individuellen Geschickes eine ganz spezifische organische Gliedstellung innerhalb des Ganzen einnehmend; diese Stellung aber doch nicht durch jenes eigene Geschick und Verfassung bestimmt, sondern dadurch, dafs Andre: Individuen, Vereinigungen, Ganzheiten — eben diese Verfassung zu korrigieren suchen, so dafs nicht der persönliche Mangel den Armen macht, sondern der um des Mangels willen Unterstützte erst dem soziologischen Begriffe nach der Arme ist.

Achtes Kapitel.

Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe.

Der Kampfcharakter, den die unmittelbare Erfahrung an dem Leben des Individuums erkennen läſst — die in jedem Augenblick gegebene Notwendigkeit des Eroberns, der Verteidigung gegen Angriffe, der Festigkeit gegen Versuchungen, des Wiedergewinnens eines fortwährend verlorenen Gleichgewichts — setzt sich gleichsam unterhalb und oberhalb der seelischen Einzelexistenz fort. Die physiologischen Vorgänge innerhalb unsres Körpers bieten das gleiche Bild eines unaufhörlichen Kampfes. Auch die Selbsterhaltung des physischen Lebens ist niemals ein unbewegtes Beharren, sondern eine Aktivität im Überwinden von Widerständen, eine Bildung von Gegengiften gegen die im Körper selbst erzeugten Giftstoffe, ein Reagieren gegen Angriffe, die ohne den gegen sie eingesetzten Widerstand sofort zu Zerstörungen werden würden. Und dies sind die allgemeinen Formen, in denen auch die überindividuellen Gebilde ihr Leben führen. Wenn auch sie »sich erhalten« — und zwar nicht nur gegen äuſsere Angriffe, die ihre gesamte Existenz wie mit einem Schlage bedrohen — so fassen wir damit unzählige ununterbrochene Prozesse zusammen, die sich im Innern dieser Gebilde als Stoſs und Gegenstoſs, Gefahr und Abwehr, Repulsion und Wiedervereinigung unter den Elementen offenbaren. Daſs wir in der Erhaltung von Staat und Zunft, Kirche und Zweckverband, Familie und Schule nicht so sehr den Prozeſs, die hin und her spielenden Ausgleichungen, die Anbildung immer neuer Mittel gegen immer neue Gefahren erblicken, sondern eher eine einfache Nicht-Änderung, die Kontinuität unberührter Ruhe — ist aus mehrfachen Gründen verständlich. Zunächst, weil das Individuum die ganze Labilität des Lebens, die Unaufhörlichkeit von Offensive und

Defensive nur an sich selbst erlebt, während die entsprechenden Prozesse der Kollektivgebilde sich auf viele Individuen, auf viele, dem Raum, dem Inhalt und dem Interesse nach ganz getrennte Punkte verteilen und deshalb dem Bewufstsein des Einzelnen nicht leicht in ihrer Gesamtheit, wohl aber in ihrem Resultat: dem Beharren des Ganzen, gegenwärtig sind. Ferner vollziehen sich diese Prozesse häufig an Substraten von grofsen Dimensionen und deshalb langsamer, schwerfälliger, durch so lange Zeiträume hin, dafs die Übergänge ihrer einzelnen Stadien schwer merklich sind. Endlich, das diffizilste, aber vielleicht wirkungsvollste Moment: all jene Kollektivgebilde wirken auf uns nicht nur als historische Einzelwirklichkeiten, deren zeitlicher Lebensprozefs ihre ganze Bedeutung trägt, sondern sie haben etwas von der Zeitlosigkeit des allgemeinen Begriffes, des allgemeinen Gesetzes, der allgemeinen Form, deren Sinn und Gültigkeit nicht mit dem singulären, auftauchenden und verschwindenden Beispiel oder Erfüllung identisch ist. Freilich ist auch der Begriff des Individuums davon unabhängig, dafs die Kräfte der Realität bald dieses, bald jenes Individuum erzeugen oder vernichten; dennoch empfinden wir, dafs auch der einzelne Staat oder die einzelne Kirche von dem allgemeinen Begriff des Staates oder der Kirche gleichsam mehr aufgenommen haben, dafs das historische Gebilde hier irgendwie an der Übereinzelheit, der allen Lebensschwankungen entzogenen Zeitlosigkeit des Allgemeinen oder der Form teilhat. Der Grund dieser Empfindung dürfte der sein, dafs solche Kollektivgebilde freilich *ihrem einzelnen Teilhaber gegenüber* eine relative Ewigkeit besitzen, dafs sie gegen seine Besonderheit gleichgültig sind und sein Kommen und Gehen überleben (worüber nachher zu sprechen ist). Dadurch rücken sie in die Kategorie des Gesetzes, das unabhängig von seinen einzelnen Verwirklichungen gilt, der Form, deren ideelle Bedeutung von aller Mannigfaltigkeit ihrer materiellen Erfüllungen unberührt bleibt. Allein diese Verwandtschaft mit dem überhaupt Zeitlosen gewinnen diese Gebilde so nur vom Standpunkt des Individuums aus, dessen fluktuierendem und vergänglichem Dasein sie als ein Beharrendes und immer Überlebendes gegenüberstehen. Von dieser Vergleichung abgesehen, sind sie selbst dem Entstehen und Vergehen unterworfen; wenn auch in einem andern Tempo und Rhythmus, als dem ihrer Elemente, vollzieht sich auch an ihnen das, was man einen Lebensprozefs nennen mufs: die Selbsterhaltung durch eine Zeit hindurch,

die nicht eine starre Fraglosigkeit und innere Unbewegtheit ist, sondern eine Summe immanenter Prozesse, die Verteidigung eines fortdauernd bedrohten, der Wiedergewinn eines oft verlorenen Gleichgewichtes, das bewuſste und unbewuſste Bereiten von Mitteln zu dem niemals von selbst realisierten Zwecke, den nächsten Augenblick zu erleben.

Diese drei Selbsterhaltungen sind in ziemlich hohem Maſse voneinander unabhängig. Die physiologische Selbsterhaltung vollzieht sich oft mit einem Gelingen oder Miſslingen, das dem gleichzeitigen Resultate der seelischen ganz entgegengesetzt ist; und diese wiederum hat das gleiche zufällige Verhältnis zu der der sozialen Gruppe. Der Selbsterhaltungstrieb des Individuums fordert ganz andre Handlungen, setzt ganz andre Kräfte ein, als die Selbsterhaltung seiner Gruppe, so daſs die Selbsterhaltung der Einzelnen manchmal durchaus unbeschädigt und erfolgreich bestehen kann, während die der Gruppe schwach wird und zersplittert; umgekehrt kann die letztere allein sich noch in voller Kraft zeigen, wenn die der einzelnen Elemente schon in der Decadence ist. Diese Erscheinung vor allem hat dazu geführt, die einheitliche Gruppe für ein Gebilde von selbständiger Realität zu halten, das ein Leben nach eigenen Gesetzen und eigenen Kräften, unabhängig von allen seinen individuellen Trägern führte — in genauer Analogie zu der Konstruktion eines »Lebensgeistes« oder einer besonderen personalen »Lebenskraft« an dem physiologischen Individuum. Eine gleichsam substanzielle Einheit, die sich aus sich selbst erhielt, schien mit der Existenz des Subjektes gegeben und ersetzte die tausendfach ineinandergreifenden Wechselwirkungsprozesse zwischen den Elementen, in die die vorgeschrittene Erkenntnis das Beharren des Lebens verlegt. Das Entsprechende nun ist hier unsere Aufgabe. Wenn wir sehen, daſs die mannigfachsten Vergesellschaftungen scheinbar spezifisch wirksame Kräfte entfalten, um sich in ihrem Selbst zu erhalten — in welche mehr primären Vorgänge läſst sich diese Erscheinung auflösen? Trotzdem der Bestand der Gruppe — nachdem sie einmal zustande gekommen ist — gleichsam eine besondere Lebenskraft, eine aus einheitlicher Quelle stammende Festigkeit zu verkünden scheint, so ist das doch nur die erscheinende Folge oder richtiger die Zusammenfassung einer Anzahl von einzelnen und mannigfachen Teilvorgängen sozialer Natur. Welche besondere Arten, so fragen wir, von unmittelbarer oder mittelbarer Wechselwirkung liegt vor, wenn man von Selbsterhaltung einer sozialen Gruppe spricht?

Der allgemeinste Fall, in dem die Selbsterhaltung der Gruppe zum Problem wird, liegt in der Tatsache, daſs sie bei dem Ausscheiden und dem Wechsel ihrer Mitglieder sich als die identische erhält. Wir sagen, daſs es derselbe Staat, derselbe Verein, dieselbe Armee sei, die jetzt existieren, wie die vor so und so vielen Jahrzehnten oder Jahrhunderten existierten, — obgleich von den Mitgliedern dieser Vereinigungen kein einziges mehr »dasselbe« ist, wie zu jener früheren Zeit. Hier bietet sich einer der Fälle, in denen die zeitliche Ordnung der Erscheinungen eine entschiedene Analogie mit ihrer räumlichen zeigt. Wie sich aus den neben einander — d. h. doch auſser einander — existierenden Individuen dennoch die soziale Einheit gestaltet, wie die unaufhebbare Trennung, die der Raum zwischen die Menschen setzt, dennoch durch die geistige Verbindung zwischen ihnen überwunden wird, so daſs das Bild eines einheitlichen Ineinander entsteht — so hindert auch die zeitliche Trennung der Individuen und Generationen nicht, daſs sie für unsere Vorstellung ein zusammengehöriges, ununterbrochenes Ganzes bilden. Bei den räumlich getrennten Wesen wird diese Einheit von der Wechselwirkung unter ihnen getragen, die durch den Raum hindurch stattfindet: Einheit bedeutet bei komplexen Wesen nichts andres als Kohäsion der Elemente, die durch wechselseitig ausgeübte Kräfte dargestellt wird. Bei zeitlich getrennten Wesen kann ihre Einheit auf diese Weise nicht stattfinden, weil die Wechselwirkung fehlt: die früheren können wohl auf die späteren, aber nicht diese auf jene wirken. Eben deshalb bildet das Festbleiben der sozialen Einheit bei dem Wechsel der Individuen ein besonderes Problem, das mit dem erklärten Zustandekommen jener Einheit in einem gegebenen Augenblick noch nicht zugleich erledigt ist.

Das erste und nächstliegende Moment, das diese Kontinuität der Gruppeneinheit vermittelt, ist das Beharren der Lokalität, des Grundes und Bodens, auf dem sie lebt. Der Staat, mehr noch die Stadt, aber auch unzählige andre Verbindungen, haben ihre Einheit zunächst an dem Territorium, das das dauernde Substrat für allen Wechsel ihrer Inhalte bildet. Im klassischen Griechenland war es vor allem das Beharren des Grundbesitzes, an das die Kontinuität der Familiengruppe sich knüpfte. Dies wurde von den zwei entgegengesetzten Seiten her getragen: seine Verminderung durch Verkauf galt bezeichnenderweise als ein Vergehen nicht nur gegen die Kinder, sondern auch gegen die Ahnen, weil die von diesen herkommende Kette der Familien-

existenz damit durchriſs; und seine Vermehrung war nach der Lage der Verhältnisse nur schwer möglich. So erfuhr er gleichsam von oben und von unten her den Zusammenhalt, der die Familie als eine im Prinzip unzerstörbare durch alle Schwankungen ihrer Individualexistenzen hindurchzuführen geeignet war. Sehr merkwürdig, aber doch auch begreiflich, ist diese Bedeutung des Grundbesitzes für die Kontinuierung der Familie angesichts der Tatsache, daſs für den griechischen Staatsbegriff der Grund und Boden noch nichts von seiner späteren Bedeutung besaſs. Wie man von den auswärtigen »Flächenstaaten« immer nur als von der Summe ihrer Bewohner sprach: οἱ Αἰγύπτιοι, οἱ Πέρσαι — so ist für den Griechen die Zugehörigkeit zu seinem Staate nie bedingt durch die zum Lande, sondern nur durch die zur Bürgergemeinde. Wo verbannte Bürger sich auswärts in genügender Zahl zusammenfinden, setzen sie dort ohne weiteres das vom Feinde gestörte Staatswesen fort, dessen Lebenskontinuität so an die Personen der Teilnehmer, nicht aber an das Land gebunden erscheint. In der entschiedensten Weise dagegen wird das Formprinzip der durch das Territorium vermittelten Verbindung in der Feudal- und Patrimonialzeit wirksam. Die Landesbewohner sind der staatlichen Herrschaft nur als Pertinenzen ihres Gebietes unterworfen. Der Staat, als eine bestimmte Formung des Menschenmaterials, hat seine Kontinuität hier eigentlich nur an der Festigkeit des Bodens. Indem Erwerb und Verlust des Domizils im Lande Erwerb und Verlust der Staatsangehörigkeit bedeuten, ist der bestimmte Grund und Boden das eigentliche Herrschaftsobjekt, dessen Beharren den Staat durch all jenen Wechsel seines Materials hindurchträgt. In dem Maſs, in dem der Begriff des Staates in seiner ideellen Einheit und Unzerstörbarkeit sich über die privatrechtlichen Vorstellungsarten erhob, wird auch die Unteilbarkeit seines Gebietes zum Prinzip, sein Territorium ist nicht mehr eine unteilbare Sache, sondern eine begriffliche Einheit, die das Korrelat der Staatseinheit überhaupt ist. Indem dies aus der abstrakten Sphäre in die des Gefühls hinüberwirkt, baut es an dem für die politische Selbsterhaltung unendlich wichtigen Affekte der Vaterlandsliebe. Denn so, wie der moderne Mensch ihn empfindet, ist für ihn das Beharren des Gebietes ganz unentbehrlich, zu seiner Wirksamkeit für die Zentripetalität der politischen Gruppe gehört durchaus das Vaterland. — Es sind nämlich die soziologischen Charaktere von Verhältnissen, die in jeder sonstigen Hinsicht etwa völlig gleich wären,

doch durch die in ihnen wirksame Vorstellung von ihrer verschiedenen Dauer erheblich differenziert. Man pflegt sich nicht klarzumachen, wie sehr jeder Moment der menschlichen Verhältnisse, der völlig und ausschliefslich von seinem Sachgehalt, von Vorstellung und Gefühl dessen, was in ihm aktuell vorhanden und wirksam ist, bestimmt scheint, doch zugleich von den bewufsten oder unbewufsten Gedanken über die Dauer dieses Sachgehaltes abhängt; wie jedes Verhältnis unvermeidlich dadurch mitbestimmt ist, dafs man seinen Bestand auf längere oder kürzere Zeit taxiert, dafs man sein Ende überhaupt absieht oder dafs es unbegrenzt ist, dafs die Unbegrenztheit nur als ein tatsächliches Nicht-Enden oder als die prinzipielle Unmöglichkeit eines Endes erscheint. Die Typen etwa des letztgenannten Falles sind die Ehe, das Verhältnis zu Gott und das zum Vaterland. Den unmittelbaren und einzelnen Inhalt des Verhältnisses brauchen diese temporalen Bestimmungen garnicht zu alterieren, sie sind eine formale, aber für seinen Verlauf höchst einflufsreiche Färbung desselben. So ist der Patriotismus nicht überhaupt nur ein Gefühl und eine ethische Bindung der Individuen gegenüber ihrer politischen Gruppe, sondern er bedarf der mitwirkenden Vorstellung, dafs das Verhältnis zu dieser überhaupt nicht lösbar ist und zwar gerade trotz der Bewegungsfreiheit des modernen Menschen nicht lösbar ist. Die Anschaulichkeit des vaterländischen Grundes und Bodens als der unverrückbaren und unverlierbaren Basis jenes Verhältnisses wird der Vaterlandsliebe zu einem Träger und Symbol ihrer zeitlichen Unbegrenztheit, und gibt mit dieser formalen Betonung auch ihrem einzelnen Augenblick erst seine volle Kraft für den Zusammenhalt des Ganzen.

Nun bedeutet die Dauer der Lokalität freilich für sich allein noch nicht die Dauer der sozialen Einheit, denn wenn etwa die ganze Bevölkerung eines Staates durch eine erobernde Gruppe verjagt oder versklavt wird, so sprechen wir trotz des Beharrens des Territoriums dennoch von gewechselten staatlichen Gruppen. Zudem ist die Einheit, um deren Bestand es sich handelt, eine psychische, welche ihrerseits erst die territoriale Grundlage zu einer einheitlichen macht: diese innere Bedeutung der Lokalität kann die äufsere für das Bewufstsein völlig verdrängen. Aber ein, wenn auch anekdotenhafter Fall zeigt in interessanter Weise, wie selbst bei vollkommener Verinnerlichung der sozialen Einheit in ihrer Kontinuität diese wie mit geistigen Fäden an ihren bestimmten Boden geknüpft bleibt. Als während des

spanisch-amerikanischen Krieges im Sommer 1898 die spanische Flotte die amerikanische Ostküste zu bedrohen schien, fragte man auswärts einen Bostoner, was er darüber dächte, daſs seine Stadt doch vielleicht bombardiert werden würde. »Bombard Boston!« was the response. »You talk as though Boston were a locality. Boston is not a place; Boston is a state of mind. You can no more shoot it with a gun than you could shoot wisdom, or justice, or magnanimity.« — Hat nun aber der seelische Konnex ein Territorium erst zusammengefaſst und als sich zugehörig designiert, so ist dies wiederum ein wesentlicher Träger für den Weiterbestand jenes. Freilich nur einer; denn es gibt genug Gruppenbildungen, die der lokalen Grundlage nicht bedürfen: einerseits die ganz kleinen Gruppen, wie die Familien, die bei Änderungen des Aufenthaltsortes doch als die genau identischen fortbestehen können, andrerseits die ganz groſsen, — wie jene ideelle Gemeinschaft der »Gelehrtenrepublik« oder die sonstigen internationalen Kulturgemeinschaften der literarisch und künstlerisch Interessierten, oder die Welthandelsgruppen — deren Wesen gerade in der Verneinung und Aufhebung jeder Bindung an eine bestimmte Lokalität besteht.

Gegenüber dieser mehr formalen Bedingung für die Erhaltung der Gruppe ist von unvergleichlich gröſserer Bedeutung dafür der physiologische Zusammenhang der Generationen, die ganze Verkettung der Verwandtschaftsbeziehungen überhaupt. Freilich genügt die Stammesverwandtschaft für sich allein nicht immer, um die Einheit des Zusammenhanges durch lange Zeit hindurch zu garantieren, es muſs vielmehr in manchen Fällen jene lokale Einheit hinzutreten. Die soziale Einheit der Juden hat sich trotz ihrer anthropologischen und konfessionellen Einheit seit ihrer Diaspora bedenklich gelockert; sie schloſs sich erst da wieder fester, wo eine Gruppe von ihnen eine Zeitlang auf demselben Territorium wohnte, und die Bemühungen des modernen Zionismus, ihre Gruppeneinheit umfassend wiederherzustellen, knüpfen daran an, sie wieder lokal zusammenzusiedeln. Andrerseits aber ist, wo andre Zusammenhänge versagen, der physiologische das ultimum refugium, auf das sich die Selbsterhaltung der Gruppe zurückzieht. Je mehr das deutsche Zunftwesen erstarrte und innerlich abstarb, je schwächer die sachlichen Kräfte seines Zusammenhaltes wurden, um so energischer schloſs jede Zunft sich physiologisch ab, d. h. machte Verwandtschaft und Verschwägerung zur Bedingung der

Aufnahme. Die Geschichte des Zunftwesens ist charakterisiert durch die Bevorzugung der Meisterssöhne. Die Zunft war, in der Hauptsache und mit gewissen Unterbrechungen, ein auf die Kinder sich forterbender Verein. Dennoch hat hier sicherlich nicht immer nur der materielle Vorteil und der familiäre Egoismus motivierend gewirkt, sondern auch das objektive soziale Ideal der Festigkeit und Kontinuität des Zunftgebildes als solchen. Der Gedanke, der das Sich-Abschliefsen der Zunft einleitet: dafs ein Meister »dieselbe Nahrung« haben solle, wie der andre, ist kein blofs individualistischer, sondern gewährleistet eine innere Homogeneität, die die Gruppeneinheit vor dem Auseinanderbrechen bewahren soll. Diesem Ausschlufs der Konkurrenz aber entsprach natürlich eine numerische Beschränkung, für die die Begünstigung der Meisterssöhne, d. h. der Ausschlufs der nicht physiologisch zu der Gruppe Gehörigen, die nächstliegende Technik war. Allenthalben ist die Geschlossenheit eines bevorzugten Standes, die strenge Fernhaltung der »Parvenus«, der Ausdruck oder das Mittel seiner Kontinuität; und diese Geschlossenheit wird — zwar nicht ausschliefslich, aber am einfachsten und einleuchtendsten — von der Tradierung der Bevorzugungen in der physiologischen Reihe getragen, diese hindert am ehesten das Zerlaufen des Gebildes in eine Vielheit von Richtungen, von Interessenassoziationen, von Charakterzügen. Augustus, der auf die kontinuierliche Erhaltung des Senatorenstandes als solchen den gröfsten Wert legte, sorgte darum für seine strenge Geschlossenheit, indem er dessen Angehörigen die Ehe mit Freigelassenen, Schauspielern und deren Kindern untersagte. Dafür aber begünstigte er auf alle Weise die Vererbung der Würde an die Senatorensöhne. Die Blutsverwandtschaft erschien ihm als der Kitt, der allein den ordo senatorius zusammenhalten konnte: seine Geschlossenheit, gleichsam seine Verengerung in der Breitendimension, wurde so mit seiner Erstreckung in die Längendimension der Zeit verbunden. Und im modernen Familienleben, gelockert, atomisiert, tausendfach von inneren Fremdheiten und antagonistischen Selbständigkeiten zerrissen, wie es sich darstellt — ist eigentlich das einzige, was die Familie noch als e i n e in der Ablösung der Generationen charakterisiert, der physiologische Zusammenhang und allenfalls die Erbfolge, die sehr eng mit ihm verbunden ist. Von all den andern Banden, die früher die Kontinuität des Familienzusammenhanges trugen — beruflichen, religiösen, traditionellen, durch die Pietät vermittelten,

standesmäfsigen — wird eines nach dem andern weniger wirksam, die überindividuelle Einheit der Familie zu tragen; nur der physiologischen Verbindung und was unmittelbar an ihr hängt, scheint dies noch einigermafsen zu gelingen.

Der Zeugungszusammenhang der aufeinanderfolgenden Generationen ist für die Erhaltung des einheitlichen Selbst der gröfseren Gruppen deshalb von so unvergleichlicher Bedeutung, weil der Ersatz einer Generation durch die folgende, das Nachrücken der einen an die Stelle der andern nicht mit einem Male erfolgt. Dadurch wird die Kontinuität hergestellt, welche die ungeheure Mehrzahl der Individuen, die in einem gegebenen Augenblicke leben, in den nächsten hinüberführt; der Wechsel, das Ausscheiden und Neueintreten von Personen betrifft in zwei benachbarten Momenten immer nur eine, im Verhältnis zu den beharrenden, äufserst geringe Anzahl. Von wesentlichem Einflufs darauf ist, dafs der Mensch nicht wie die Tiere an eine bestimmte Paarungssaison gebunden ist, sondern dafs zu jeder Zeit Kinder geboren werden. Man kann also innerhalb einer Gruppe nie eigentlich sagen, dafs mit einem gegebenen Momente eine neue Generation anfinge. Das Ausscheiden der alten und Eintreten der neuen Elemente erfolgt in ihr so allmählich und kontinuierlich, dafs sie ebenso als ein einheitliches Selbst erscheint, wie ein organischer Körper in dem Wandel seiner Atome. Wenn das Auswechseln der Elemente mit einem Male, mit plötzlichem und die ganze Gruppe ergreifendem Sich-Absetzen vor sich ginge, so würde man kaum sagen können, dafs trotz des Ausscheidens der Mitglieder die Gruppe ihr einheitliches Selbst bewahrt. Dafs in jedem Augenblick diejenigen, welche schon im vorigen Augenblick der Gruppe angehörten, gegenüber den hinzukommenden die ungeheure Mehrzahl bilden, das rettet die Identität der Gruppe trotz der Tatsache, dafs weit voneinander abstehende Augenblicke nicht ein einziges Element mehr gemeinsam haben mögen. Die Allmählichkeit der Veränderung hat offenbar ihre Bedeutung nicht nur an der Aufgabe, die Gruppeneinheit durch den Wechsel ihrer individuellen Träger hindurch zu retten, sondern auch da, wo der Wechsel andre Bedingungen derselben ergreift. Auch wo die politischen Formen, das Recht, die Sitten, die gesamte Kultur einer Gruppe sich derart wandeln, dafs sie nach einer gewissen Zeit tatsächlich ein völlig verschiedenes Bild bietet, hängt das Recht, sie dennoch als die identische zu bezeichnen, daran, dafs jener Wandel

nicht zugleich die Gesamtheit der Lebensformen der Gruppe angeht. Täte er das, so wäre es zweifelhaft, ob man die Gruppe wirklich noch als »dieselbe«, die sie vor dem kritischen Augenblicke war, bezeichnen dürfte; nur der Umstand, dafs der Wandel in jedem gegebenen Augenblick nur eine Minorität des Gesamtlebens der Gruppe ergreift, macht es ihr möglich, durch denselben hindurch ihr Selbst zu erhalten. Man kann das schematisch so ausdrücken: wenn die Gesamtheit der Individuen oder sonstigen Lebensbedingungen der Gruppe in einem Augenblick als a b c d e bezeichnet werden könnte, in einem späteren aber als m n o p q; so wird man dennoch von einer Erhaltung ihres einheitlichen Selbst sprechen, wenn die Entwicklung folgenden Gang einhält: a b c d e — m b c d e — m n c d e — m n o d e — m n o p e — m n o p q; so dafs jede Stufe von den umgebenden nur durch je ein Glied geschieden ist und jeder Moment mit seinen Nachbarmomenten die gleichen Hauptsachen teilt.

Diese Kontinuität im Wechsel der Individuen, die die Gruppeneinheit tragen, macht sich freilich da am unmittelbarsten und durchgreifendsten merkbar, wo sie auf der Proliferation beruht. Sie wird aber auch in Fällen wirksam, wo diese physische Vermittelung direkt ausgeschlossen ist, wie innerhalb des katholischen Klerus. Hier wird die Kontinuität dadurch hergestellt, dafs stets genug im Amte bleiben, um die Neueintretenden einzuschulen. Der Zölibat hat hier sogar für die streng einheitliche Kontinuität der Gruppe Vorteile über die des physiologischen Bandes hinaus gezeigt. Man hat mit Recht bemerkt, dafs bei der grofsen Neigung des Mittelalters zur Vererbung der Berufe der Klerus ohne den Zölibat zu einer Kaste geworden wäre. Freilich ist gerade dies dem russischen Weltklerus, der zur Ehe verpflichtet ist, zum Mittel geworden, das unter dieser Bedingung mögliche Maximum von Gruppenkontinuität zu erreichen. Da die Leibeigenen nicht Priester werden konnten, die Vornehmen es nicht wollten, ein eigentlicher Mittelstand fehlte, so mufste sich das Popentum aus sich selbst ergänzen: die Söhne wurden wieder Priester und heirateten nur Töchter von Priestern; Ausnahmen bedurften besonderer Erlaubnis. Dadurch wurde das russische Priestertum eine auf Inzucht beschränkte Kaste, deren Lösung von nicht-klerikalen Familienbeziehungen ihr etwas von der Exemtionsstellung und der inneren Kontinuität der Zölibatsgeistlichkeit verlieh. Es ist merkwürdig, dafs gerade diese schärfste Betonung der physiologischen Kontinuität im

Erfolge sich der schärfsten Ausschliefsung ebenderselben näherte. Dennoch ist die Überlegenheit des letzteren Systems unverkennbar. Insbesondere bei der Lebhaftigkeit und inneren Vielfältigkeit des westeuropäischen Lebens — gegenüber dem früheren russischen — hätte die physiologisch vermittelte Kontinuität die Kirche einem Lebensprozefs mit all seinen Schwankungen, Rhythmen, Aufsteigen und Senilwerden unterworfen, wie die Zünfte ihn zeigten. Der Klerus wäre bei Erblichkeit viel mehr den Zufällen der Individualitäten preisgegeben, als jetzt, wo die Eingliederung nach objektiven Normen erfolgt, die die Einzelnen mit sachlicher Strenge ein- und ausschliefsen. Hier gibt es keine ungeratenen Söhne, die dennoch im Familien- und Standeszusammenhang bleiben und ihn dadurch lockern. Hier hat sich die Kontinuität wirklich an den objektiven Geist mit seiner zeitlosen Gültigkeit geknüpft und sich damit der Vergänglichkeit eines nur organischen Gebildes entzogen. Unvermeidlich aber bedingt dies eine Vergewaltigung der Individuen. So fing man schon im 4. Jahrhundert an, den Priestern den Austritt aus ihrem Stande zu erschweren und die Zugehörigkeit zu ihm, wenn sie einmal angenommen war, der individuellen Freiheit zu entziehen. Nur indem die Zeitlosigkeit der Gruppenidee sich in der Lebenslänglichkeit und Unzerstörbarkeit des Berufscharakters offenbarte, war die Gefahr, die der Wechsel der Personen jener Kontinuität brachte, ein Minimum geworden. Durch nichts aber wurde eben diese so treffend symbolisiert, so wirkungsvoll getragen, wie durch die Priesterweihe. Hier wird der »Geist«, ein ideales Besitztum der Kirche als ganzer, von einem Einzelnen, dem er übertragen ist, auf einen andern Einzelnen übertragen, und ohne diese Vermittlung kann keiner ihn erlangen. Dies ist ein geniales Mittel, die Erhaltung der Gruppe an einer überhaupt nicht durchbrechbaren Linie entlang zu führen, der soziologische Sinn der physischen Proliferation hat hier durch die Übertragung der Weihe von einem auf den andern sozusagen einen geistigen Körper bekommen, der die zeitliche Kontinuität des Gesamtgebildes in der reinsten und störungsfreiesten Weise gewährleistet.[1] Auch ohne solche Kristallisierung zu der einheitlichen Beständigkeit des metaphysischen Geistes wiederholt sich anderweitig diese soziologische Form. Sie gibt z. B. auch Beamtenhierarchien ihre Beständigkeit und läfst das Wesen, den objektiven Geist derselben, sich durch allen Wechsel der Individuen hindurch erhalten (was sich denn auch schon, dem Falle der

Priester analog, in der altrömischen Vorstellung zeigte, daſs die Magistrate eigentlich von den Göttern ausgegangen seien und die Weihe zu ihnen nur durch den jeweiligen Inhaber dem Nachfolger mitgeteilt werden könne): die in einem gegebenen Augenblick vorhandenen Mitglieder sind eben erst dann sämtlich ausgeschieden, wenn sie mit ihren Nachfolgern lange genug in der Gruppe vereint waren, um diese sich, d. h. dem Geist, der Form, der Tendenz der Gruppe völlig zu assimilieren. Daran, daſs dieser Wechsel langsam und allmählich genug ist, hängt die Unsterblichkeit der Gruppe.

Die mit diesem Ausdruck bezeichnete Tatsache ist von der äuſsersten Wichtigkeit. Die Erhaltung des einheitlichen Selbst der Gruppe durch einen potenziell unbegrenzten Zeitraum hindurch gibt ihr eine Bedeutung, welche, ceteris paribus, der jedes Individuums unendlich überlegen ist. Das individuelle Leben ist mit seinen Zweckreihen, seinen Werten, seiner Macht darauf eingerichtet, in einer begrenzten Zeit beendet zu sein, und gewissermaſsen muſs jedes Individuum von vorn anfangen. Indem das Leben der Gruppe einer solchen a priori gesetzten Zeitgrenze entbehrt, und ihre Formen eigentlich so eingerichtet sind, als ob sie ewig leben sollte, — gelangt sie zu einer Summierung der Errungenschaften, Kräfte, Erfahrungen, durch die sie sich weit über die immer wieder abgebrochenen Reihen des individuellen Lebens erhebt. In England war dies seit dem frühen Mittelalter die Quelle der Macht der städtischen Korporationen. Sie hatten von jeher das Recht, »of perpetuating its existence by filling up vacancies as they occur«. Die alten Privilegien lauteten zwar nur auf die burghers and their heirs; allein dies wurde tatsächlich als ein Recht, neue Mitglieder hineinzunehmen, ausgeübt, so daſs, welches Schicksal die Mitglieder und ihre physische Nachkommenschaft traf, die Korporation als solche immer in integro erhalten wurde. Die Kooptation ist das unermeſslich wichtige Formprinzip, das hier die oben angedeutete Funktion der Priesterweihe vertrat. Sie erhält den Charakter der Gruppe durch eine nicht abgrenzbare Zeit hindurch identisch und bewirkt eine gewisse Analogie mit dem Leben des Organismus, der auch nur die ihm adäquaten und assimilierbaren Elemente aufnimmt. Sie stellt eine Fortsetzung der Lebenslänglichkeit dar, indem sie noch dazu an Stelle der Vererbung die ausgewählten, also der Zufälligkeit der letzteren entzogenen Elemente setzt. So hat sich auch historisch bei Vertretungskörperschaften an

die erlangte Lebenslänglichkeit oft das Recht der eignen Kooptation zur Wiederbesetzung erledigter Stellen angeschlossen, z. B. bei den Räten von Basel, Freiburg, Solothurn im 17. Jahrhundert. Die Kooptation läſst gleichsam den Lebensfaden der Gruppe nicht nur kontinuierlich, sondern auch in der gleichen Richtung ins Unabsehbare verlaufen. Freilich hat, gerade in England, das unbeschränkte Selbstergänzungsrecht der Verwaltungsausschüsse seit dem 15. Jahrhundert zu einer Erstarrung des städtischen Gemeindewesens geführt. Und seine Vorteile müssen, sogar gerade in den besseren Fällen, damit bezahlt werden, daſs die individuelle Bedeutsamkeit des Einzelnen hinter seiner Rolle, Träger der Gruppenerhaltung zu sein, verschwindet. Die Unsterblichkeit der Gruppe nährt sich an diesem Einzelnen, den ihr Geist erfaſst — sei es durch einfache Tradition, durch besondere Weihe, durch Kooptierung — und das Entscheidende ist deshalb nicht, was er für sich ist, sondern seine soziologische Assimilierbarkeit. Die Erhaltung der Gruppe als solcher muſste unter der Verknüpfung mit der vergänglichen und unersetzlichen Persönlichkeit leiden. Umgekehrt aber, je unpersönlicher und anonymer eine solche ist, desto geeigneter, ohne weiteres an die Stelle einer andern einzurücken und so der Gruppe die ununterbrochene Erhaltung ihres Selbst zu sichern. Dies war der ungeheure Vorteil, durch den in den Rosenkriegen die Commons die bisherige Übermacht des Oberhauses zurückdrängten: eine Schlacht, die den halben Adel des Landes dahinrafft, nimmt auch dem Hause der Lords die Hälfte seiner Macht, weil diese eben an die Persönlichkeiten gebunden ist, — während das Haus der Gemeinen einer solchen Schwächung prinzipiell entzogen ist. Derjenige Stand eroberte schlieſslich die Macht, der durch das Nivellement seiner Mitglieder die zäheste Dauer seiner Gruppenexistenz bewies — welcher formale Zusammenhang denn auch von der Tatsache getragen wurde, daſs dieser Stand individually the poorest, collectively the richest war. Dieser Umstand gibt jeder Gruppe einen Vorsprung in der Konkurrenz mit einem Einzelnen: von der indischen Kompagnie hat man hervorgehoben, daſs sie die Herrschaft über Indien durch keine andern Mittel gewonnen hätte, als früher etwa der Groſsmogul: ihr Vorteil gegenüber den sonstigen Usurpatoren in Indien sei eben nur gewesen, daſs sie nicht umgebracht werden konnte.

Deshalb werden nun ganz besondere Einrichtungen erforderlich,

sobald das Leben der Gruppe sehr innig mit dem einer führenden, herrschenden Einzelperson verbunden ist. Welche Gefahren diese soziologische Form für die Erhaltung der Gruppe in sich birgt, lehrt die Geschichte aller Interregnen — Gefahren, welche natürlich in demselben Maſse wachsen, in dem der Herrscher wirklich im Mittelpunkt der Funktionen steht, durch welche die Gruppe ihre Einheit bewahrt oder richtiger in jedem Augenblick von neuem schafft. Darum mag ein Intervall der Herrschaft da ziemlich gleichgültig sein, wo der Fürst nur eine nominelle Herrschaft ausübt — règne, mais ne gouverne pas —, während man umgekehrt schon am Bienenstaat bemerkt, daſs er in völlige Anarchie gerät, sobald man ihm seine Königin nimmt. Es ist nicht nur die Zerstörbarkeit der Einzelperson, welche die an sie geknüpfte Selbsterhaltung der Gruppe bedroht, sondern der Charakter der Personalität überhaupt gibt mancherlei Angriffen Raum. So in Fällen wie dem folgenden: während die merovingische Zeit in vielen Beziehungen das alte römische Staatswesen aufrecht erhielt, trat ein fundamentaler Unterschied hervor: die öffentliche Gewalt war ein persönlicher, übertragbarer und teilbarer Besitz geworden. Dieses Prinzip aber, das die Macht der Könige begründete, wandte sich gegen sie, da die Magnaten, die die Errichtung des Reiches förderten, nun auch einen persönlichen Anteil an der Herrschaft verlangten. Das Prinzip der persönlichen Gewalt, nachdem sie einmal auf Andre übertragen worden, lehnte sich gegen den Fürsten auf, der sie im ganzen als sein Eigentum betrachtete. Einen andern Typus von Gefahren für den sozialen Zusammenhang erzeugt gerade die Einheit der Herrscherpersönlichkeit, wenn ihre verschiedenen Befugnisse nicht in der gleichen Machtstufe stehen. Die Reformation in England gab dem Könige die Suprematie in kirchlichen Dingen, indem er die der bisher autonomen Kirche zukommenden Rechte und Pflichten übernahm. Daſs er aber im Bereich der Kirche absolut regierte, in dem der Weltlichkeit dagegen durch die Beschlüsse des Parlaments und die Selbständigkeit der Kommunen beschränkt war — dies ergab einen Zwiespalt, den dann die Stuarts zu versöhnen suchten, indem sie das iure-divino-Königtum zu einer absoluten Herrschaft auch in weltlichen Dingen entwickelten und durch den dabei unvermeidlichen Widerspruch zu aller hergebrachten Verfassung und Verwaltung den Bestand der Staatsform aufs schwerste erschütterten.

Den Gesamtgefahren der Personalität, insbesondere denen der möglichen Intervalle zwischen den Persönlichkeiten, sucht man in den politischen Gruppen durch den Grundsatz zu begegnen, daſs der König nicht stirbt. Während im frühen Mittelalter die Tradition galt, daſs, wenn der König stirbt, sein Friede mit ihm stirbt, ist in jenem Prinzipe die Selbsterhaltung der Gruppe gleichsam verkörpert. In England wurde seit dem Regierungsantritt Eduard I., 1272, rechtlich kein Interregnum mehr anerkannt. Indes begegnet diese Form schon in ethnologischen Verhältnissen, und zwar in einer an die Priesterweihe erinnernden Modifikation. Es herrscht z. B. an der Westküste von Afrika mehrfach die Vorstellung, daſs das Reich von einem »groſsen Geist« regiert wird, der immer in der Person des Regenten Platz nimmt; auch die tibetanischen Dalai-Lamas bilden eine auf diese Weise kontinuierliche Herrscherreihe. Auf die Persönlichkeit und ihre Herkunft kommt es dabei nicht an, sondern nur darauf, daſs der Geist wirklich von dem sterbenden auf den neuen Herrscher übergehe. Daſs diese Trennung des eigentlichen Herrschaftsträgers von der Person, die seinen sichtbaren Wohnsitz bildet, die Sicherheit der letzteren nur um so mehr bedroht, wo nicht etwa die Erblichkeit jener ideellen Kontinuität eine reale hinzufügt, liegt auf der Hand. In China sind Herrscher entthront worden, weil das Ausbleiben der Volkswohlfahrt bewies, daſs die Gottheit von oder aus ihnen gewichen war. Dann waren die Fürsten bloſs noch einfache Menschen, die zu verstoſsen nicht Sünde sein konnte, weil die Gottheit sie ja schon verstoſsen hatte. Ein chinesischer Weiser beantwortete deshalb die Frage nach der Rechtmäſsigkeit der Tötung des Kaisers Scheu so: »Wer die Tugend verletzt, heiſst ein Räuber, wer das Recht verletzt, ein Tyrann; ein Räuber und Tyrann aber sind immer nur Privatleute. Ich habe gehört, daſs Scheu als Privatmann getötet wurde, ich habe aber nicht gehört, daſs er als Fürst ermordet worden sei.« In England wurde im 13. Jahrhundert geäuſsert, wenn der Papst Unrecht tue, so tue er es nicht als Papst; ebensowenig könne der König Unrecht tun, denn er sei der minister of God; tue er es dennoch, so handle er eben nicht als König, sondern als minister of the devil. Zu derselben Zeit wird dort derselbe Formgedanke so ausgedrückt, daſs der König der Träger, nicht des göttlichen Geistes, sondern des Gesetzes sei; und darum existiere selbst im Königtum der König überhaupt nicht ubi dominatur voluntas et non lex. Noch während des

Bürgerkrieges unter Karl I. half sich die verfassungstreue Opposition, die an der Unzerstörbarkeit des Königtums festhielt, aber die Verfehlungen des Königs doch nicht in Abrede stellte, mit der Fiktion, daſs »der König im Parlament Krieg führe gegen den König im Lager der Royalisten«. Auf diese Weise wird es zum nächsten Erfolg der Vorstellung von der Unsterblichkeit des Königs, daſs ein jeder, der die reale Macht zum Gewinn der Krone besitzt, auch als der legitime König gelten muſs. Die Person ist ja gleichgültig geworden: welche auch immer den Thron besteigt, sie nimmt in diesem Augenblick das an sich kontinuierende Königtum auf; so ist es in China unter den erwähnten Voraussetzungen ausgesprochen worden, daſs der siegreiche Usurpator eben durch seinen Sieg bewiesen habe, daſs die Gottheit jetzt ihn zu ihrem Gefäſs erkoren habe. Daſs der russische Kaiser in besonders radikaler Weise bloſs als Kaiser, gleichgültig gegen seine Person, gleich einem Idol verehrt wurde, — gerade dies hat man als den tiefen Grund der so besonders häufigen Umwälzungen ansehen wollen, denen der russische Thron bis in das 19. Jahrhundert hinein ausgesetzt war. Immerhin, mit einer wie gefährlichen realen Diskontinuität auch der im Herrscher wohnende »Geist«, der gerade der Träger der Kontinuität war, die monarchische Form bedrohte, so enthält dies doch einen ungeheuren Fortschritt nach der Seite ihrer Selbsterhaltung hin, wenn man von der rohen Substanzialisierung des »Geistes« absieht. Denn das Prinzip, daſs der König nicht stirbt, weist darauf hin, daſs der König schon als in seiner *geistigen* Persönlichkeit bestehend vorgestellt wird. Diese läſst sich viel eher als fortgesetzt denken, an ihre Unsterblichkeit glauben, als die körperliche, deren Sterben eben doch indiskutabel ist. Deshalb ist auch, je weiter man in der Kultur zurückgeht, die körperliche Persönlichkeit beim Herrscher um so wichtiger und die Gefahren der Unstabilität daraufhin um so gröſsere. Noch im früheren deutschen Reich galt es für einen Schimpf des Reiches, wenn der König ein Auge verlor, und im alten Orient wurden besiegte Kronprätendenten vielfach durch Verstümmelung der Ohren für immer regierungsunfähig gemacht. Der Körper ist angreifbarer als der Geist, und zugleich ist die Identifizierung der Staatsidee mit dem König eine um so subjektivere, der Versachlichung fernere, je mehr es die *Körperlichkeit* des Herrschers ist, die sein Herrschertum trägt. Über diese primitiven Unvollkommenheiten und Unsicherheiten hinweg bleibt es einer der be-

deutendsten soziologischen Grundgedanken: der König ist König nicht mehr als Person, sondern umgekehrt: seine Person ist nur der an sich irrelevante Träger des abstrakten Königtums, das ebenso unvergänglich ist, wie die Gruppe selbst, deren Spitze es bildet. Durch seine Objektivierung in dem unsterblichen Amte gewinnt das Fürstentum eine neue psychologische Kraft für die Konzentrierung und Kohäsion innerhalb der Gruppe, während es die alte, auf der reinen Personalität beruhende ersichtlich insbesondere mit der Vergröſserung der Gruppe verlieren muſste.

Damit ist der Begriff von der Einheit der Herrschergewalt, die der Einheit der Gruppe — der logischen Voraussetzung ihrer Selbsterhaltung — korrespondiert, auf eine ganz neue Basis gestellt. Solange das höchste Herrschertum sich noch nicht als das Unsterbliche von der Sterblichkeit der Herrscherpersönlichkeit abgelöst hat, ist eine gewisse Absolutheit in dem Sinne damit verbunden, daſs eine organisatorische Zusammensetzung der suveränen Gewalt aus verschiedenen Elementen (z. B. König und Parlament) eigentlich ausgeschlossen ist. Denn diese hat immer ein objektives, überpersonales Wesen, das mit dem reinen Personalismus einer mit ihrem Inhaber geborenen und sterbenden Gewalt unverträglich ist; jener Charakter von Objektivität widerspricht auch der Freiheit, mit der eine immer wie von neuem einsetzende Herrschergewalt sich ihre Formen selbst gibt. Es ist interessant, dies an der Lehre Bodins zu verfolgen, der als der erste aus dem Wesen der Suveränität als der höchsten Gewalt ihre Unteilbarkeit ableitet (1577). Weil er das Herrschertum noch nicht klar vom Herrscher trennt, kommt ihm eine gemischte Staatsform widerspruchsvoll vor — denn sie würde ihm, angesichts der personalistischen Vorstellung, als eine Zweiheit voneinander unabhängiger und dabei gleich hoher Suveränitäten innerhalb desselben Staates erscheinen. Und in der Konsequenz des gleichen Motivs gilt ihm die verfassungsmäſsige Beschränkung, die der Herrscher sich etwa auferlegt, nicht für seinen Nachfolger, »da dieser selbst suverän sei«. Das bedeutet also: nicht das unter allem Wechsel der Personen beharrende Königtum ist zu einer Aktion fähig, sondern nur die Person, die nicht nur die physischen Bestimmungen der Personalität, wie die Sterblichkeit und die Unfähigkeit der Teilung, sondern auch ihre psychischen Ungleichheiten, wie Launenhaftigkeit und Treulosigkeit, dem Königtum imputiert. Es steht nur in scheinbarem Gegensatz hierzu,

wenn das italienische Fürstentum der Renaissance gerade dem Prinzip huldigt, der Privatmann sei zwar an sein Wort gebunden, der Fürst aber dürfe aus Staatsgründen nach Belieben Zusagen machen und sie brechen. Denn dieses Fürstentum, meistens von den Einzelnen ohne Rechtsgrund erobert, war von der höchsten Personalität; es war die suveräne Freiheit des Individuums, die sich mit dem Staatsinteresse nur maskierte und jede objektive Norm genau so ablehnte, wie die Einschränkung durch Faktoren jenseits der personalen Herrschergewalt. Erst in der Trennung des perennierenden Königtums von dem vergänglichen König ist die abstrakte Einheit der Gruppe wirklich ausgestaltet; so erst gestattet diese Einheit, ohne in ihrer Wirksamkeit und Kontinuität durchbrochen zu werden, eine Mannigfaltigkeit in den personalen Erfüllungen und Begrenzungen der Suveränität. Aus dem gleichen Motiv heraus wurde an Cromwell gerade um der Erhaltung des Staates in seiner Gesetzmäſsigkeit und Freiheit willen das Ansinnen gestellt, die Königskrone anzunehmen. Als König von England konnte er schlieſslich nur in die objektiv feststehenden Prärogativen der Krone und die legalen Herrschaftsformen sukzedieren; als Protektor mochte er des Namens der Herrschaft entbehren, in Wirklichkeit konnte er sie ausdehnen, so weit die Macht seines Schwertes reichte. Die Überpersönlichkeit des Königtums, von der die Zufälligkeit seines individuellen Trägers dominiert wird, erscheint hier unmittelbar als das Vehikel für die Erhaltung der Gruppe in der Gleichheit und Einheit ihrer Form [1]). Und diese Aussonderung des Persönlichen setzt sich

[1]) An diese Formung knüpft sich auch die besondere Erscheinung, die man hier etwa als Loyalität bezeichnet: die unbedingt persönliche Hingabe an eine Person, aber nicht weil sie diese bestimmte, sondern weil sie der Träger der Herrschaft ist. Dies ist durchaus nicht die allgemeine Suggestivkraft des Herrscherbegriffes überhaupt, die freilich auch eigentümliche Ergebenheitserscheinungen zeitigt. Es handelt sich vielmehr nur um den Herrscher der eignen Gruppe. »Ich bin meinem Fürsten treu bis in die Vendée, schreibt Bismarck einmal, aber gegen alle andern fühle ich in keinem Blutstropfen eine Spur von Verbindlichkeit, den Finger für sie aufzuheben.« Diese Empfindung steht ebenso jenseits der Mannentreue, die rein von Person zu Person gilt, wie des Patriotismus überhaupt, der nur zufällig dieser oder jener, für das Ganze zweckmäſsigsten Einzelerscheinung gilt, ist vielmehr ein Drittes, das eine Einheit aus Zügen dieser beiden bildet. Es knüpft sich daran, daſs die soziale Einheit, in dem Zugleich wie dem zeitlichen Nacheinander ihrer Existenz, in eine personale Form projiziert ist, die aber ihr Leben aus dem Inbegriff der Gruppe, nicht aus der Person heraus lebt, von der sie getragen wird. Dies spezifische Gefühl gilt einem

aus der politischen noch in die private Sphäre des Herrschers fort. Das Zeremoniell, das ihn umgibt, soll keineswegs, wie es scheinen könnte, nur seine Person verherrlichen und ihren Eindruck verstärken. Es ist vielmehr der Ausdruck für die Reserve der Person; dafs man nicht mit dieser, sondern nur mit dem König als König, gleichviel wie er individuell beschaffen ist, verkehrt, ist der Sinn der strengen Etikette des Hofes. Darum ist sie erfahrungsgemäfs eine Schranke nicht nur für den Untertanen, sondern für den Herrscher selbst: wie sie jenen an eine überpersönlich normierte Verkehrsform mit der Person des Königs bindet, so zwingt sie auch diesen oft in eine von seinen persönlichen Neigungen und Launen unabhängige Äufserungsform. —

Die nächstliegende Art, auf die sich der dauernde Bestand der Gruppe in dem Bestande des Herrschers darstellt und die angedeuteten Gefahren des Unsterblichkeitsprinzips zu überwinden sucht, ist die Erblichkeit der Herrscherwürde. Der physiologische Zusammenhang innerhalb der Herrscherfamilie spiegelt so den gleichen innerhalb der Gruppe ab. Die Ununterbrochenheit und Selbstverständlichkeit, mit der sich die Existenz der Gruppe durch die Zeit hindurch fortsetzt, kann sich nicht präziser und zweckmäfsiger ausdrücken, als in dem Ersatz des Vaters durch den von vornherein zur Thronfolge bestimmten und zu ihr jederzeit bereiten Sohn — wie es entsprechend zu der Dekadence des römischen Kaisertums und Reiches viel beigetragen hat, dafs dies Kaisertum keine geregelte Erbfolge ausgebildet hat. Das Korrelat der Erblichkeit ist die unbedingte Sicherheit des Monarchen auf dem Thron. Denn wo diese Sicherheit fehlt, wird er vor allem gegen seine Familie mifstrauisch sein und sie unschädlich zu machen suchen, wie es besonders im Orient durch Töten, Blenden, Ins-Kloster-Schicken geschah; und eben dies wird leicht zu einem Aussterben

Sozial-Überpersönlichen, das doch in der Form einer vollen Persönlichkeit lebt — darin noch nüanciert gegen die Pietät für den Priester, in dem die Persönlichkeit mehr gegen die kirchlich-göttliche Sendung zurücktritt —, aber auch: einer Persönlichkeit, nicht weil sie diese Persönlichkeit ist, sondern weil sie gleichsam eine endliche Strecke des an sich unendlichen Lebens der Gruppe bezeichnet, das der eigentliche Gegenstand dieser Verehrung ist — wie wir manche vergänglichen und an sich vielleicht nicht bedeutsamen Erscheinungen der äufseren Natur mit Ehrfurcht ansehen, indem wir die Gesetze ahnen, deren zeitlose Gültigkeit sich in der Zufälligkeit jener darstellt. Der Gedanke, dafs der König nicht stirbt, erzeugt den klassischen Fall dieses Gefühlstypus, der gegenüber dem Gefühl für den rein personalen Herrscher ein prinzipiell neuer ist.

des Geschlechtes führen. Die Erblichkeit der Herrschaft entfaltet erst ihren Sinn, wenn jene Bedingung erfüllt ist, durch die sie ebenso zum Symbol wie zum Träger der sicheren Kontinuität der Gruppenform wird. Darum hat man mit Recht bemerkt, dafs, während die angelsächsische Königswürde ursprünglich durch die persönliche Kriegstüchtigkeit des Herrschers absolut bedingt war, doch auch eine Zeit der »Knabenkönige« kommen konnte — aber erst, als das westsächsische Königtum durch drei lange, ununterbrochene, glänzende Dynastieen gefestigt worden war. Durch diese Regierungen war, über das Individuum hinaus, das Geschlecht des Thrones ganz sicher geworden und diese Sicherheit drückte sich darin aus, dafs vermittels des Erbprinzips Herrscher auf den Thron gelangen konnten, die die bisher unumgänglichen personalen Bedingungen nicht erfüllten; die Gruppenform hielt sich jetzt sozusagen durch eigene Kraft und bedurfte deshalb nur des nun einmal zu ihr gehörigen Herrschers, nicht aber seiner individuellen Qualitäten. Nach einer andern Seite hin hat das englische Königtum eine besonders feste Grundlage der Erblichkeit ausgebildet: durch die mittelalterliche Vorstellung von dem königlichen Obereigentum an allem Boden und das Domäneneigentum des Königs — eine Verflechtung der Königsfamilie, in der dieses Eigentum erbte, mit dem beharrendsten Element des praktischen Lebens —, zu der das deutsche Kaisertum es nie gebracht hat. Die alten englischen Juristen behandeln deshalb die Thronfolge nach dem Erstgeburtsrecht gleich der Erbfolge in das Grundeigentum. Dem Umstand, dafs die Unsterblichkeit der Gruppe sich, wie ich ausführte, an der Unzerstörbarkeit des Bodens orientiert, ist hier in der Unsterblichkeit des Königs und der prinzipiellen Unsterblichkeit seiner Familie, in der sie sich veranschaulichte, ein Ausdruck und eine Vermittlung erwachsen.

So hat man schon für ganz frühe Zeiten vermutet, dafs grofser Grundbesitz einer der Entstehungsgründe der Erbmonarchie geworden sei. Hervorragender Reichtum verschaffte in jedem Falle dem Besitzer eine führende Stellung in der Gruppe. Solange derselbe aber etwa nur in Herden besteht, sei er sehr gebrechlich und könne leicht wegsterben, erst wenn er immobiler Natur sei, bestehe die Chance, dafs er dauernd in einer Hand bezw. in einer Familie bleibe. Der Stabilitätscharakter des Grundbesitzes, wenn auch nur in der Hand des Führers, begünstigt so die Stabilität der Verfassungsform. Er verschafft dem Vererbungsprinzip eine adäquate, gleichsam formgleiche Grundlage.

Schliefslich drückt sich dann die Festigkeit des Staatsgedankens darin aus, dafs auf seinen Domänen das »eiserne Vieh« gehalten wird. — Indem die Erblichkeit des Herrscheramtes dasselbe von den Qualitäten der Persönlichkeiten unabhängig macht (worin freilich auch ihre Bedenklichkeit besteht), zeigt sie deutlich, dafs der Zusammenhalt der Gruppe, die Verknüpfung ihrer Funktionen zur Einheit sich verselbständigt hat, objektiv geworden ist, einen Bestand und eine Dauer für sich selbst gewonnen hat, die mit der Zufälligkeit der Persönlichkeit, die sie repräsentiert, nichts mehr zu tun haben. Gerade der Umstand, dessentwegen man das Erbschaftsprinzip so oft sinnlos und schädlich genannt hat: dafs es rein formeller Natur ist und deshalb die völlig ungeeignete Persönlichkeit genau so gut wie die geeignetste in die herrschende Stellung bringen kann, — gerade dieser hat einen sehr tiefen Sinn; denn gerade er dokumentiert, dafs die Form der Gruppe, das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten, ein rein sachliches und in sich gefestetes geworden ist. So lange der Bestand der Gruppe noch ein unsicherer und schwankender ist, kann jene höchste, zusammenhaltende Spitze ihre Funktion nur vermöge ganz bestimmter persönlicher Eigenschaften erfüllen. Im allgemeinen sorgt die soziale Zweckmäfsigkeit auch dafür, dafs in noch unstabilen Gruppen Kampf und Selektion dem Gewinn der Herrschaft vorangeht; so lange die Gruppe noch unzweckmäfsig organisiert ist, mufs die führende Persönlichkeit um so »zweckmäfsiger« sein. Wo aber die Form, in der die Gruppe sich selbst erhält, schon fest und zweifellos geworden ist, da kann das Personalmoment vor dem formalen zurücktreten und diejenige Art der Herrschaft den Vorzug erhalten, welche die Kontinuität und prinzipielle Ewigkeit des so geformten Gruppenlebens am besten zum Ausdruck bringt; das aber ist die erbliche Herrschaft, die das Prinzip, dafs der König nicht stirbt, auf die adäquateste und greifbarste Art darstellt.

Exkurs über das Erbamt.

Eines der grofsen praktischen Probleme, die mit dem Wesen aller gesellschaftlichen Organisation gegeben sind, entsteht daraus, dafs der Bau und die Interessen einer Gesellschaft führende Stellungen erwachsen lassen, mit genau bestimmten Anforderungen, sachlich festgelegten Funktionen — und dafs zu ihrer Erfüllung nur In-

dividuen mit der unermeſslichen Verschiedenheit und Zufälligkeit ihrer Begabungen, mit den garnicht auszusorgenden personalen Chancen der Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit zur Verfügung stehen. Daſs die Menschheit sich als ihre Lebensform die Gesellschaft ausgebildet hat, hat in ihr Fundament den tiefen Widerspruch eingefügt: zwischen den objektiven Ansprüchen, den überpersönlichen Stellungen und Normen, die eine logische Gesetzlichkeit rein aus der Tatsächlichkeit der Lagen entfaltet — und der Subjektivität der Persönlichkeiten, die dem genügen sollen und die dem ganzen Wesen des vibrierenden, irrationellen Lebens nach nicht in die so vorgezeichneten festumschriebenen Umrisse passen. Nicht nur darum handelt es sich, daſs der Inhalt des einen nur durch jedesmaligen glücklichen Zufall dem Inhalt des andern adäquat ist; sondern um das viel Tiefere, daſs beide sich ihrer ganzen Form und inneren Bedeutung nach fremd sind, daſs die Fluktuierungen des individuellen Daseins, daſs die persönlichen Lebensprozeſse als solche sich gegen die Objektivität und stabile Unnachlaſslichkeit der Forderungen aus der sozialen Formung heraus sträuben. Mit den Folgen aus diesem Widerspruch und den Versuchen, ihnen vorzubeugen, geht ein unermeſslicher Teil der Geschichte unsrer Gattung hin.

Nun gibt es eine Bestimmtheit des persönlichen Lebens, die sich von sich aus jenem Überindividualıtäts- und Fixiertheitscharakter der sozialen Formungen nähert: die Tatsache der Abstammung und Vererbung; und zwar in dem doppelten Sinn, daſs der Nachkomme dem Vater qualitativ ähnlich ist und in dieser natürlichen Ähnlichkeit durch Erziehung und Tradition gesteigert wird, und daſs reale Interessengemeinschaft, das Gefühl der inneren und äuſseren Zugehörigkeit, die familiäre Einheit, den Vorfahren und Nachkommen auch ohne qualitative Gleichheit in e i n e Reihe stellt, sie zu den Stufen e i n e r Skala macht. Von beiden Seiten her greift die Tatsache der Elternschaft und Kindschaft über die Schwankungen und Zufälligkeiten des personalen Lebens hinaus. Die vererbte wie die anerzogene Ähnlichkeit läſst eine Substanz ahnen, die gleichsam durch den Vater und Sohn hindurchgeht und, an sich stabil, von diesen verschiedenen Subjekten nur irgendwie unterschiedlich modifiziert wird. Die funktionelle Zusammengehörigkeit der Familie ihrerseits wird zu einem Gegenbild der Form der weiteren Gruppe,

sie fixiert das isolierte und schwankende Individuum, insofern es, aber immer als dieses Individuum, jenen überpersönlichen Zusammenhang trägt und von ihm getragen wird. Indem der Übergang einer sozialen Funktion von dem Vater auf den Sohn oder überhaupt ihr Verbleiben in einer und derselben Familie festgelegt wird, offenbart sich also diese typische Erscheinung in ihrer letzten, instinktiven Zweckmäſsigkeit als ein Versuch, die prinzipielle Diskrepanz zwischen der objektiven sozialen Form und Forderung und der Subjektivität des sie erfüllenden Individuums zu mildern.

An der Erblichkeit eigentlicher Herrscherwürde wird dies vielleicht am klarsten. Die Führerschaft in einer Gruppe wird ursprünglich durch Usurpation seitens einer hervorragenden oder gewalttätigen Persönlichkeit oder durch die Wahl des geeignet Erscheinenden gewonnen. Diesen subjektiven Modus ersetzt der scheinbar irrationellere der Erblichkeit, der Kinder, Schwachsinnige, in jeder Beziehung Unpassende auf den Thron bringen kann. Allein der jedesmalige Kampf oder die jedesmalige Abwägung vor der Erhebung des nur auf seine personalen Eigenschaften gestellten Subjekts enthält so viele Gefahren und Erschütterungen, so unmittelbar setzen sich alle Zufälligkeiten und Irrationalitäten des bloſsen Individuums in dieses Verfahren fort, daſs dies, mindestens in stabilen Verhältnissen, alle üblen Chancen der Erblichkeit überwiegt. Die Überpersönlichkeit der Gruppe, ihre prinzipielle Festigkeit gegenüber den Schwankungen eines bloſsen Lebensprozesses, spiegelt sich in der gleichen Überpersönlichkeit ihrer Führerschaft, in der dem Vater der Sohn folgt, gleichviel, wie er als Subjekt beschaffen ist. Und so wesentlich ist diese objektive Festigkeit, daſs sie eine andre Form überlebt, durch die man vielfach den Vorteil der Erblichkeit mit dem der persönlichen Auslese vereinigen wollte: indem nämlich der Herrscher gewählt wird, aber nur aus den Gliedern des Herrscherhauses. Dies war vielfach altgermanische Sitte, ebenso wie die spanischen Chalifen ihren Nachfolger aus ihrer immer sehr zahlreichen Nachkommenschaft auswählten. Von den Chaonern in Epirus berichtet Herodot, daſs sie ihren obersten Magistrat stets aus einer Familie kürten, und die athenischen Archonten wurden lange aus dem königlichen Hause gewählt. Auch die Polen wählten bis zum Aussterben der Jagellonen (1572) ihren König ohne jede Rücksicht auf persönliche Erbfolge, aber doch aus

dem Herrscherhause. Sehr deutlich treten die Motive dieses Verfahrens in einem Bericht über einige Horden australischer Eingeborener hervor. Der Häuptling werde dort aus den Söhnen des verstorbenen Häuptlings gewählt, und zwar sei die allgemeine Ansicht, dafs der zweite Sohn dem ältesten an Tüchtigkeit überlegen sei. Treffe die Wahl nun jenen oder einen noch jüngeren, so könne der Älteste ihn zum Kampf herausfordern und, wenn er siegt, die Würde gewinnen: er beweise damit eben, dafs er der Tüchtigere ist. Das Motiv dieses Typus liegt auch da zu grunde, wo die Fürstenwürde abgeschafft und in eine Anzahl einzelner Ämter aufgelöst wird, die dann aber von der früher fürstlichen Familie monopolisiert werden. So geschah es vielfach im 7. und 8. Jahrhundert in Griechenland, wo nach dem Fall des Königtums die Bakchiaden Korinth regierten, die Penteleiden Mytilene, die Basileiden Ephesus usw.

Da die Vererbung des Amtes ihren Sinn im Zusammentreffen zweier Motive findet: in der Funktion der Persönlichkeit, deren individueller Kraft schliefslich doch die Leistung obliegt, und in der Aufhebung gleichsam des Überschusses an Individualität, ihrer Zuordnung zu einem überpersönlichen Niveau — so ergeben sich die mannigfaltigsten Kombinationen und Chancen positiver und negativer Art. Manche Fürsten haben die Erblichkeit der Ämter direkt begünstigt: so Friedrich II., der Hohenstaufe, der die höchsten Richterstellen auf zwei Familien beschränkte, in denen das Rechtsstudium erblich war; so noch Ludwig XIV., der eine Zeitlang seine höchsten Ratgeber nur aus zwei Familien nahm, den Le Telliers und den Colberts. In dem letzteren Falle galt als Motiv, dafs der König die Staatsgeheimnisse nur mit zwei Familien teilen wollte; aber darin liegt doch, dafs ihm das einzelne Mitglied durch diese familiäre Beschränkung der Funktion als geeigneter für sie erschien; über dessen rein persönliche Verantwortung erhob sich hier die als Familienmitglied, dieser Zusammenschlufs der Vertrauten brachte einen Abschlufs gegen alle Aufsenstehenden mit sich, der eine innere Schutzwehr gegen individuelle Unzuverlässigkeit und Verführbarkeit aufrichtete. Aus diesem Motive heraus hat Sully sogar die käufliche Erblichkeit der Richterstellen gestattet; denn wenn das Amt in einer Familie fixiert wäre, so würde es damit dem Einflusse des Hofes und der gerade herrschenden Partei

entzogen. Indem der Einzelne die Position von seinem Vater mit Sicherheit überkommt und sie für seinen Sohn zu bewahren hat, ist er einerseits unabhängiger als ein von irgendwo für das Amt hergenommenes Individuum, andrerseits trägt er eine gröſsere Verantwortlichkeit, als wenn er seine Amtsführung, mit den Grenzen seiner Person beginnend und schlieſsend, nur mit sich abzumachen hätte. Dies letztere Motiv wird besonders bei einigen Wahlämtern wichtig, die traditionellerweise in gewissen Familien verbleiben, wie es in der früheren englischen Geschichte begegnet und wovon äuſserst günstige Folgen bemerkt worden sind: weder der Mann, der einen nicht vorherzusehenden, vielleicht unbesiegbaren Wettbewerb zu fürchten hat, noch der, der umgekehrt durch die bloſse Geburt, ohne jedes eigene Verdienst, der Ehre und Stellung sicher ist, wird seine Kraft so entschieden und gesammelt einsetzen, als wer weiſs, daſs Untüchtigkeit ihn zwar von der Wahl oder Wiederwahl ausschlieſst, Tüchtigkeit sie ihm aber mit Sicherheit verschafft. Auch diese unscheinbare historische Tatsache belegt eine der tiefsten und in unübersehbar viele soziologische Formungen ausstrahlenden Lebensnormen. Unser Leben ist so eingerichtet, daſs wir uns in jedem Augenblick in einem Zwischenzustand von Sicherheit und Unsicherheit über den Erfolg unsres Tuns befinden. Über diesen Erfolg absolute Gewiſsheit zu haben, würde unsre ganze innere wie äuſsere Existenz in einer ebenso völlig unberechenbaren Weise abändern, wie die absolute Ungewiſsheit darüber. Auf der Skala dieser Mischungen nimmt jede unsrer Handlungen eine bestimmte Stufe ein, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Situationen, Entschlüssen, Kraftbewährungen kann dem gleichen Inhalt unsres Tuns entwachsen, je nach dem Anteil, mit dem die Gewiſsheit und die Ungewiſsheit sich in der Erwartung seines Erfolges mischen. Das eben angeführte Beispiel scheint zu zeigen, daſs der Gewinn von Würde und Macht, nicht durch die Vererbung ohne irgend welche Rücksicht auf die Individualität festgelegt, aber bei subjektiver Zulänglichkeit mit objektiver Sicherheit eintretend — jene Elemente gerade so mischte, um ein Maximum von Bestrebung und Tüchtigkeit hervorzurufen.

Wo die Vererbung aber ein Höchstmaſs von Sicherheit erreicht, also überhaupt nicht mehr durch die subjektive Qualität des Inhabers bedingt wird, hat das Amt in vielen Fällen seine Bedeutung

verlieren müssen. Die grofsen kastilianischen Ämter, z. B. der Admiral und der Konnetable von Kastilien, waren ursprünglich von gröfster Wichtigkeit, wurden aber, nach Heinrich III., in bestimmten Adelshäusern erblich und sanken in kurzem zu blofsen Titularwürden herab. Ganz dasselbe geschah mit den Hofämtern der normannischen Könige in England. Die realen Pflichten, die mit ihnen verbunden waren, fielen, sobald die Ämter erblich wurden, an eine neuentstehende Kategorie von Beamten. Nur diejenigen Ämter, die dem Erblichwerden entgehen, behalten weiterhin eine Erheblichkeit für die Verfassung. Es mufs sich bei bedingungsloser Erblichkeit bemerkbar machen, dafs das Einzige, was mit Sicherheit vererbt werden kann, doch nur das Äufserliche des Amtes ist, der Titel, die Würde, sozusagen die blofse »Möglichkeit« der Funktion, die unvermeidlich zum leeren Schema wird, wenn sie nicht mehr von der ausgewählten Individualität getragen und von ihr wie mit frischem Blute durchströmt wird. Es erschien als der tiefere soziologische Sinn der Ämtervererbung, dafs die Objektivität der sozialen Gestaltung sich mit der Subjektivität der personalen Leistung verflocht. In den eben erwähnten Fällen aber ist der letztere Faktor auf ein Bedeutungsminimum gesunken, womit denn der ganze, auf das Zusammenwirken beider Faktoren gebaute Sinn dieses eigentümlichen sozialgeschichtlichen Gebildes verschwindet. Diese und andre naheliegenden Gefahren der Ämtervererbung gaben den kirchlichen Würden, deren Vererbung der Cölibat ausschlofs, eine besondere Bedeutung. Während im deutschen Mittelalter die grofsen Reichsämter in einzelnen Familien erblich wurden, konnte der König durch das Bistum noch immer Persönlichkeiten, die sich ihm rein durch ihre individuellen Qualitäten empfahlen, in den Reichsdienst ziehen. Und in der Zeit der Normannenherrschaft sind in England und gleichzeitig in Frankreich sogar die höchsten politischen Ämter oft auf Kleriker übertragen worden, von denen allein nicht befürchtet werden konnte, dafs sie ihre Macht in ihrer Nachkommenschaft monopolisierten. Bei der starken Tendenz auf Erblichkeit im Mittelalter war es von vornherein ein Vorteil der Krone, dafs bei Erledigung eines Bischofssitzes kein Sohn da war, der Anspruch auf die Würde erhoben hätte — was dann freilich William Rufus z. B. benutzte, um die Bistümer lange unbesetzt zu lassen und ihre Einkünfte selbst einzuziehen.

Die Lösung, die die Funktionsvererbung dem Konflikt zwischen dem persönlichen und dem überpersönlichen Sein gibt, ist die Auskunft eines verhältnismäſsig primitiven, wenig differenzierten Sozialzustandes. Gewiſs ist der Beamte, den die Familienehre und das Familieninteresse über seine persönliche Bindung hinaus engagieren, der durch die Tradition von den Vorfahren her für seine Tätigkeit vorgebildet ist, oft der tüchtigere und dem Staate zuverlässigere; aber ersichtlich setzt dies voraus, daſs es einem solchen Staat mehr auf die generellen Eigenschaften seiner Funktionäre ankommt, auf die vererbbaren und anerziehbaren, als auf die des rein persönlichen Talentes, der Geeignetheit für sehr arbeitsteilige Aufgaben. Es handelt sich dabei um die kulturelle Verfassung eines in sich nicht sehr differenzierten öffentlichen Wesens, in der man die Sonderart der Individuen noch nicht recht auszubilden und auszunutzen verstand, sondern eher die Zuspitzungen der Individualität zu nivellieren suchen muſste. Umgekehrt, von der Seite der Persönlichkeiten her, waren diejenigen besonderen Tüchtigkeiten und Kenntnisse, die der Dienst der Allgemeinheit doch schon forderte, noch nicht auf rein personale Art zu erwerben, sondern kamen nur oder am sichersten durch die Tradition des familiären Wesens zustande. Die Allgemeinheit und die Individualität muſsten sich in einer gewissen Ungefügheit und Undifferenziertheit begegnen, um dem Erbamt eine soziale Zweckmäſsigkeit zu lassen und seine Gefahren aufzuwiegen. Diese soziologischen Bedingungen und Folgen greifen über die eigentlichen Staatsämter hinaus. Auch die erwerbenden Berufe sind in vielen früheren Sozialzuständen erblich, die Arbeit geht nicht nur tatsächlich vom Vater auf den Sohn über, sondern dies wird von der öffentlichen Macht teils verlangt und das Ergreifen eines andern Berufes garnicht gestattet, teils geschützt, indem die Konkurrenz ferngehalten und Begünstigungen an diese familienhafte Ausübung des Berufes geknüpft werden. Der Beruf hat hier also den Charakter eines Amtes. Das freie Spiel der persönlichen Kräfte ist noch nicht hinreichend von innen her zweckmäſsig gestaltet, um die Gesamtheit mit den ihr nötigen Leistungen zu versorgen, sondern bedarf des Gebotes und einer gewissen Vorbestimmtheit; das Individuum seinerseits findet noch nicht in der bloſsen Konstitution der Gesellschaft die Möglichkeiten der Ausbildung und der Verwertung seines Arbeitens, sondern bleibt

dafür auf die erblichen Traditionen und die Gesamtkraft der Familie angewiesen. Die Verfeinerung und Stärkung des öffentlichen Wesens auf der einen Seite, die gröfsere Selbständigkeit des Individuums auf der andern führte über die Erblichkeit des Berufes hinaus uud zwar sogar da, wo diesem der Amtscharakter zunächst noch blieb. Die Zugehörigkeit zur Zunft galt in deren Blütezeit, als mit dem Verfall des Feudalismus die Städte ihre grofse Entwicklung begannen, als ein öffentliches Amt und war damals durchaus unvererblich. Dies war überhaupt die Zeit, in der die feudale Bindung amtlicher Funktionen an den Landbesitz — offenbar der entschiedenste Träger ihrer Vererbung — sich lockerte, in der die kräftigere und sozusagen abstraktere Ausgestaltung des politischen Wesens den Ämtern mehr und mehr den Charakter des öffentlichen Rechtes gab. Und dem nun entsprach die prinzipielle Personalität des Amtes, die jede Vererbung ausschlofs. Denn alle soziologische Entwicklung scheint einem typischen Sinn zu folgen: je reiner und allgemeiner sich der Geist oder das Zentrum einer Gruppe aufarbeitet, je höher die Kraft und der Umfang des Ganzen steigt, um so individueller werden die Persönlichkeiten, die dieses Ganze tragen. Die Vergröfserung der gesellschaftlichen Gruppe geht überall Hand in Hand mit der Ausbildung der Individualität[1]*. Jene Vergröfserung, das wachsende Gewicht des abstrakten Staats- oder Gesellschaftsbegriffes, das diesen von den engeren Konglomeraten familiärer oder lokal verbundener Gruppierungen unabhängig macht, designiert deshalb zu den sozialen Funktionen immer mehr die selbständig herausdifferenzierte Einzelpersönlichkeit. Diese höhere gesellschaftliche Verfassung überläfst der Familie nur noch die ganz allgemeine Erziehung und Ausstattung des künftigen Funktionärs, stellt ihm aber für seine eigentliche Ausbildung die objektiv gewordenen Mittel des öffentlichen Wesens zur Verfügung. Damit erkauft sie sich das Recht einer ganz individuellen, unpräjudizierten Auswahl, so dafs familienhafte Erblichkeit kein Anspruchsrecht auf das Amt mehr begründet — ein Prozefs, der ersichtlich noch lange nicht abgeschlossen ist; denn zwar nicht die bestimmten Einzelfamilien, aber die soziologisch verwandten Gruppen der Klasse, des Standes, des »Kreises« liefern doch heute noch die bestimmten*

---

[1]) *Der Ausführung dieses Zusammenhanges gilt das letzte Kapitel.*

Kategorien der öffentlichen Funktionäre. Es offenbart erst die ungeheure sozialgeschichtliche Bedeutung dieser Entwicklung, dafs dies nicht nur für die eigentlichen Beamten gilt, sondern für unzählige, durch die soziale Zweckmäfsigkeit geformte »Stellungen«, die scheinbar durch privates Engagement und persönliche Zufälligkeiten ihre Inhaber erhalten; in Wirklichkeit aber pflegt ein ganz bestimmter Kreis diese zu liefern, die Gesellschaft hat noch nicht die rein individuelle Designierung gewonnen, sondern ist auf so viel Vorarbeit der Familie und des Standes an den Persönlichkeiten angewiesen, dafs als Gegenleistung dafür eine gewisse erweiterte Erblichkeit dieser »Ämter« besteht. Als Grundmotiv verbleibt immer die Proportion zwischen der objektiven Bestimmung und Leistung des gesellschaftlichen Ganzen und der subjektiven Besonderheit des Individuums, die nur jetzt in entschiedenerem Mafse auseinander getrieben ist: was die Gesellschaft für ihren Funktionär tut, ist mehr geworden, dafür ist die differenzierende Auswahl und die individuelle Wahlfreiheit des Berufes gröfser geworden. Aber beides ist noch nicht zu dem höchsten Grade entwickelt, in dem der Mischzustand, die Erblichkeit der Funktionen, ganz und gar überflüssig und aufgehoben wäre. Manche Stellen der sozialen Entwicklung zeigen den Widerspruch, für jenes Auseinandertreten der Pole reif zu sein, während ein Beharrungsvermögen noch den Vererbungszustand aufrecht erhält. Die Zunft verlor jene freiere Verfassung, die ich vorhin berührte, und wurde in dem Mafse, in dem ihre Form überhaupt den wirtschaftlichen Ansprüchen nicht mehr genügte, zu einem erblichen Besitz ihrer Mitglieder, so dafs sie zur Zeit ihrer schlimmsten Erstarrung und Unzulänglichkeit überhaupt nur noch den Söhnen, Schwiegersöhnen und Gatten der Witwen von Zunftmeistern zugängig war. Jener Charakter des öffentlichen Amtes war zugleich mit der Personalität seiner Besetzung verloren gegangen, und es blieb nur der familiäre Egoismus zurück, der durch die Vererbung jede individuelle Selektion ausschlofs. Ersichtlich ist für die Gegenwart dieses Problem am brennendsten dem Adel gegenüber, dessen Wesen und Stärke vor allem auf dem Erbprinzip beruht, der aber eben durch dieses vielleicht den gröfsten Teil der Geschichte hindurch sich zu dem höheren zentralistischen Staatsprinzip feindlich gestellt hat. Inwieweit seine mit dem Grundbesitz verbundenen Rechte und Pflichten, inwieweit seine erbliche

Anwartschaft auf gewisse staatliche Positionen gerechtfertigt ist, hängt davon ab, ob Züchtung, Überlieferung, Erziehung in ihm die Geeignetheiten zu alledem so fortpflanzt, wie es der Staat noch nicht entbehren kann — indem dieser seine relative Unfähigkeit, die hier erforderlichen Funktionäre von sich allein aus vorzubilden, mit dem relativen Verzicht auf individuelle Wahl bezahlt und sich mit der Sicherung eines gewissen Typus seines Beamtenmaterials, wie die biologische Vererbung und die historische Tradition ihn erzeugt, begnügen mufs.

Die nicht allzu häufige, scheinbar isolierte Tatsache der eigentlichen Ämtervererbung bezeichnet, wie sich mit alledem ergibt, ein bestimmtes Stadium des grofsen Prozesses zwischen den individuellen und den kollektiven Elementen und Tendenzen der Geschichte. Immer von neuem quillt die Lebendigkeit dieses Prozesses aus der doppelten Attitüde, die das gesellschaftliche Interesse der Einzelpersönlichkeit gegenüber einnimmt: der Gesellschaft liegt einmal daran, dafs ihr Element ein individuell differenziertes sei, bestimmte Qualitäten besitze, die es von den andern unterscheiden; dann aber auch, dafs es andern gleich oder ähnlich sei, dafs es sich nicht heraushebe, sondern sich in eine Reihe von kontinuierlicher Qualität einfüge. Dafs der Einzelne seinen Eltern ähnlich ist und durch die familiäre Tradition ihnen angeähnlicht wird, dient beiden Forderungen; denn insoweit ist er einerseits in seinen Qualitäten festgelegt, für bestimmte Lebensrichtungen und Tätigkeiten designiert, aber diese personale Bestimmtheit ist andrerseits doch wieder in dem Niveau einer sozialen Einordnung festgehalten. Die Vererbung einer gesellschaftlichen Funktion, eines Amtes, drückt dieses subjektive Verhalten gleichsam in einer objektiven Spiegelung aus. Sie setzt, um sozial zweckmäfsig zu sein, ebenso eine persönliche Besonderheit voraus, wie eine Einschränkung dieser auf ein generelles, traditionell reguliertes Mafs. So fordert und fixiert sie ein gewisses Nahverhältnis zwischen dem individualistischen und dem gesellschaftlichen Faktor, freilich dessen Ablösung durch die höhere Form vorbereitend, in der beide Teile höhere Rechte gewinnen: das Individuum, indem es seine Tätigkeit auf eine persönliche Wahl und auf Qualitäten stellen kann, die von ihrer Beziehung zu der Generationenreihe vor ihm unabhängig sind; die Gesellschaft, indem sie für diese dem Individuum gestattete Freiheit ihrerseits die volle Frei-

heit der Wahl ihrer Funktionäre gewinnt. Der Gleichmäſsigkeit der Bindung beider Teile durch jene soziologische Form entspricht die Gleichmäſsigkeit der Freiheit, die sich über sie hinaus entwickelt.

Die Objektivierung des Zusammenhaltes der Gruppe kann auch die persönliche Form so weit abstreifen, daſs sie sich an ein sachliches Symbol knüpft, das als Ursache wie als Wirkung jenes Zusammenhaltes auftritt. Während der Amphiktyonenbund sich an die gemeinsame Fürsorge für den delphischen Tempel anschloſs, war das Panionion, der Bundestempel des ionischen Städtebundes, als das Symbol der schon bestehenden Vereinigung errichtet. So erscheinen im deutschen Mittelalter die Reichskleinodien gleichsam als die Sichtbarkeit des Reichsgedankens und seiner Kontinuität, so daſs der Besitz derselben dem Kronprätendenten einen erheblichen Vorsprung vor den Mitbewerbern verschafft, und dies einer der Gründe war, die ersichtlich gerade den Leibeserben in seiner Bewerbung unterstützten. Es war für Heinrich I. von groſsem Nutzen, daſs Konrad I. ihm die Kroninsignien zusandte, Kunigunde hat nach Heinrichs II. Tode durch deren Auslieferung an den rechtmäſsigen neuen Herrscher diesen in seiner Stellung befestigt. Als im Mittelalter den Bürgern der gröſseren Städte der Kriegsdienst unbequem wurde und sie ihn den Gesellen gegen Bezahlung zuschoben, behielten diese oft noch im Frieden die einmal eingeführte Organisation bei, indem sie das Banner behielten; denn das Banner verlieh ihrer Gemeinschaft den Charakter, selbst eine Zunft zu sein. Und es ist bezeichnend, daſs ein gewaltsamer Aufstand der Landauer Müller- und Bäckergesellen 1432 damit eingeleitet wurde, daſs sie aus ihrer Herberge ein Banner heraussteckten. Bei den alten Arabern führte jeder Stamm im Kriege ein Banner, waren aber mehrere zu einer Kampfeseinheit vereinigt, so führten sie zusammen nur ein einziges, das ihre Einheit bedeutete und dessen Träger der vornehmste Mann im Kriege war.

Angesichts der Zerstörbarkeit eines materiellen Objekts, das diese noch dazu nicht, wie eine Person, durch die Kontinuität der Erblichkeit ausgleichen kann — ist es für die Gruppe sehr gefährlich, für ihre Selbsterhaltung eine solche Stütze zu suchen. Manches Regiment verlor seinen Zusammenhalt, sobald seine Fahne geraubt war, vielerlei Vereinigungen lösten sich auf, als ihre Palladien, ihre Laden, ihre

Grale zerstört wurden. Weil die ungarische Krone diese symbolische Bedeutung besonders lange behielt, erregte es noch unter Josef II. heftige Unruhen, als sie einmal von Prefsburg nach Wien transportiert wurde; mit der Zurückführung der Krone legten sich diese Unruhen sogleich. Im Mittelalter war es besonders das Siegel, dafs die Einheit einer Gruppe symbolisierte und diese als eine selbständige moralische Person erscheinen liefs. Nach einem Aufstand gegen den Kaiser Karl IV. in Frankfurt entschied sein Richter 1366 — nachdem hochverräterische Briefe der Zünfte aufgefunden waren, diese aber eidlich versicherten, dafs »sie hinter ihrem Rücken besiegelt worden seien« —, dafs »alle Siegel der Zünfte diesen abgenommen und nicht nur zerschlagen werden, sondern auch der Besitz und Gebrauch von Vereinssiegeln den Zünften samt allen andern Gesellschaften für immer untersagt« bleibe. Allenthalben erscheint aus diesem Zusammenhang heraus die Zerstörung der Palladien einer Gemeinschaft als ein durchaus reales Mittel, sie gleichsam ins Herz zu treffen, ihre Einheit aufzulösen. Als die Gemeinde von Corbie 1308 wegen Schulden und Lasten aufgelöst wurde und ihre Rechte auf den König übergingen, nahm man den Klöppel aus der grofsen Glocke heraus, zum Zeichen, dafs die Kommune aufgehört hatte. Als unter Friedrich Wilhelm I. die Gesellenverbände sich den merkantilistisch-despotischen Tendenzen der Regierung zu widersetzen schienen, schrieb der Dezernent über die Gesellen an den König: »diese Leute bilden sich ein, als ob sie ein besonderes corpus oder statum in republica formierten.« Darum schlägt er vor, »dafs die schwarzen Tafeln, Gesellenladen und ihre übrigen Götzen cum ignominia quadam zerstört würden, damit sie — kein besonderes corpus, wie sie anjetzo vermeinen, konstituieren.« Und ein Gesetz der englischen Reaktion bestimmte 1819, dafs die Abhaltung einer Versammlung with flags, banners or other emblems or ensigns mit mehrjährigem Gefängnifs zu bestrafen sei. Wo indes der soziale Zusammenhang auf diesem Wege verloren geht, kann man wohl sagen, dafs er schon vorher innerlich stark gelitten haben mufs, und dafs in diesem Fall der Verlust des äufserlichen, die Gruppeneinheit repräsentierenden Symbols eben selbst nur das Symbol dafür ist, dafs die sozialen Elemente ihre Kohärenz verloren haben. Denn wo dies letztere nicht der Fall ist, da hat der Verlust des Gruppensymbols nicht nur keine auflösende, sondern direkt eine zusammenschliefsende Kraft. Indem das Symbol seine körperliche Wirklichkeit eingebüfst, kann es als blofser

Gedanke, Sehnsucht, Ideal, sehr viel mächtiger, tiefer, unzerstörbarer wirken. Diese beiden entgegengesetzten Wirkungen der Zerstörung des Gruppensymbols für die Festigkeit der Gruppe lassen sich gleichzeitig an den Ergebnissen beobachten, die die Zerstörung des jüdischen Tempels durch Titus gehabt hat. Die soziologische Bedeutung des Tempels Zions war gewesen, dafs er dem rein dynamischen Zusammenhang der Juden, die den Parthern oder den Römern gehorchten, die aramäisch oder griechisch redeten, überhaupt eine Greifbarkeit als seinen Brennpunkt gewährte; was er an sich bedeutete, war hierfür ganz gleichgültig, er war nur die Sichtbarkeit einer funktionellen Gemeinschaft, die Möglichkeit einer Rückbeziehung der zerstreuten und innerlich zerrissenen Judenschaft auf einen Punkt von sozusagen realer Idealität. Seine Zerstörung nun hat den Zweck, den jüdischen Priesterstaat aufzulösen, der für die politische Einheit des römischen Reiches ein Widerspruch und eine Gefahr war, einer Anzahl von Juden gegenüber erreicht, denen überhaupt an dieser Zentralisierung nicht viel gelegen hatte; insbesondere hat sie die Lösung der Paulinischen Christen vom Judentum kräftig gefördert. Für die palästinischen Juden aber wurde gerade dadurch der Rifs zwischen dem Judentum und der übrigen Welt vertieft, ihre national-religiöse Geschlossenheit durch diese Zerstörung ihres Symbols zu verzweiflungsvoller Kraft gesteigert. So wirkt die Vernichtung des Gruppensymbols nach zwei Seiten hin auf die Selbsterhaltung der Gruppe: zerstörend, wo die zusammenhaltenden Wechselwirkungen der Elemente schon an sich schwach sind, kräftigend, wo dieselben an sich so stark sind, dafs sie das verlorene greifbare Symbol durch ein vergeistigtes und idealisiertes Bild ersetzen können.

Die Bedeutung eines sachlichen Symbols für die Selbsterhaltung einer Gesellschaft wird nun eine sehr gesteigerte sein, wenn dasselbe aufser seinem symbolischen Sinn auch noch einen realen Besitz darstellt, wenn also die zentralisierende Wirkung des Objekts daran hängt oder dadurch vermehrt wird, dafs die materiellen Interessen aller Mitglieder der Gruppe sich in ihm begegnen. In diesem Falle wird es für die Erhaltung der Gruppe ganz besonders wichtig, den Gemeinbesitz vor Zerstörung zu sichern, ungefähr wie man es bei dem personalen Gruppenzentrum durch die Unsterblichkeit des Königs tut. Das häufigste Mittel zu diesem Zweck ist die Tote Hand, die Bestimmung, dafs das Vermögen von Korporationen, welche als solche

ewig sein sollen, nicht veräufserbar ist. Wie die Vergänglichkeit des Individuums sich in der Zerstörbarkeit seiner Habe spiegelt, so die Unsterblichkeit der Vereinigung in der Unverlierbarkeit und Unverkäuflichkeit ihres Besitzes. Der Besitzstand insbesondere der kirchlichen Korporationen glich so der Höhle des Löwen, in die zwar alles hinein-, aus der aber nichts wieder herausgelangt. Wie aber für den höheren Menschen die Unsterblichkeit keineswegs das 'gemeine Immer-weiterleben-Wollen, keine Sehnsucht nach einem blofsen Lebensquantum bedeutet, sondern eine gewisse Qualität der Seele symbolisieren soll, eine nur so ausdrückbare Erhabenheit ihres Wertes über die irdischen Zufälligkeiten — so diente die Unsterblichkeit des Besitzes keineswegs nur der Habsucht der Kirche, sondern war ein Symbol der Ewigkeit des Prinzips, in dem sie zusammenhing. Die Tote Hand schaffte den Vereinigungen einen unzerstörbaren Angel- und Zentralpunkt, ein unschätzbares Mittel der Selbsterhaltung der Gruppe. Es unterstützte diesen Charakter der Toten Hand, dafs ihr Besitz wesentlich in Grund und Boden bestand. Im Gegensatz zu allem mobilen Besitz, insbesondere zum Gelde, zeigt der Landbesitz eine Unverrückbarkeit und Unauflösbarkeit, die ihn zum geeignetsten Inhalte der Besitzform der Toten Hand macht, und seine lokale Bestimmtheit und Festgelegtheit bewirkt es, dafs die Teilhabenden an ihm den festen Punkt haben, an dem sie sich gleichsam immer orientieren und sich — sei es direkt oder in ihren Interessen — unverirrbar begegnen können. Sie ist, über den materiellen Vorteil hinaus und freilich auch durch ihn vermittelt, ein geniales Mittel, die Gruppe als solche ihrer Form nach zusammenzuhalten und zu erhalten.

Gerade diese Tatsache aber verwickelt die Gruppe oft in einen Konflikt von typischer soziologischer Bedeutung, und zwar deshalb, weil die so in ihrer Selbsterhaltung geförderte Gruppe immer nur ein Teil einer gröfseren, sie einschliefsenden staatlichen Gesellschaft ist. Fast alle menschliche Vergesellschaftung nämlich, welchen Inhalt und Wesen sie auch habe, laboriert daran, dafs einzelne Teile ihrer sich zu sozialen Einheiten zusammenschliefsen, die einen egoistischen Selbsterhaltungstrieb in sich ausbilden. Ihre Form und Tendenz wiederholt in kleinem Mafsstabe die der Totalgruppe, von der sie ein Teil sind, setzt sich aber eben dadurch oft gegen diese selbst in Widerspruch. Die Rolle, die ihnen als Teil und Glied eines umfassenden Ganzen zukommt, verträgt sich nicht mit der, die sie selber als Ganze spielen.

Ich komme nachher auf die prinzipielle Seite dieses tragischen Verhältnisses, das sich innerhalb jeder gröſseren Gesellschaft wiederholt, zurück, und bemerke hier nur, wie sehr es sich an der Toten Hand ausprägt. Während es, wie ich oben ausführte, für den Bestand einer in sich geschlossenen Totalgruppe von äuſserster Wichtigkeit ist, daſs sie einen Grund und Boden als festes Fundament ihrer Einheit und ihrer Abgrenzung besitzt, kann es für sie bedenklich werden, wenn ein Teil von ihr eben dasselbe für sich beansprucht. Der so entstandene Gegensatz der Interessen zwischen dem Teil und dem Ganzen zeigte sich unmittelbar darin, daſs die Tote Hand meistens Steuerfreiheit forderte und auch durchsetzte, mittelbar, aber wichtiger darin, daſs es für die Staatswirtschaft häufig von Schaden war, wenn solche Besitztümer dem Flusse des Verkehrs entzogen waren. Die moderne Verdrängung der Naturalwirtschaft durch die Geldwirtschaft läſst freilich nicht nur die Erscheinungen dominieren, die der Basierung des Lebens überhaupt auf den Grundbesitz entgegengesetzt sind; sondern sie hat schlieſslich dahin geführt, daſs Bestimmungen, die dem Grundbesitz eigentlich im Gegensatz zum Geldbesitz zukamen, auf diesen letzteren übergegangen sind. Die katholischen Kongregationen in Frankreich z. B. haben seit Jahrzehnten ihre Liegenschaften groſsenteils zu Gelde gemacht, weil ihnen grade dies eine gröſsere Sicherheit versprach: Geld läſst sich leichter verbergen, leichter Strohmännern unterschieben, leichter der Taxierung und der Besteuerung entziehen als der Grundbesitz. Indem sie ihr Vermögen mobilisierten, behielten sie — bei den Sicherungen des modernen Rechtslebens, die die substanzielle Festigkeit des Grundbesitzes, die ehemals allein gesicherte, ersetzen — die Vorteile der früheren Form der Toten Hand, unter Vermeidung aller der Nachteile, die aus deren Starrheit und unbeweglicher Extensität folgten. Für den Staat aber ist die Gefahr dieser Besitzanhäufungen der Toten Hand darum nicht geringer geworden; man schätzte ihren Besitz in Frankreich schon vor einigen Jahren bis zu acht Milliarden Franken — eine Vermögenssubstanz, mit der Vereinigungen sehr wohl dem Staat ein Paroli zu bieten vermögen. Die Festigkeit des soziologischen Bestandes, die aus der Unzerstörbarkeit und Unverlierbarkeit des Besitzes quillt, wirkt als ein Pfahl im Fleische, sobald sie einen Teil einer gröſseren Gruppe betrifft, und was so für eben diese Teilgruppe Selbsterhaltung ist, wird vom Interessenstandpunkt der umfassenden Gruppe aus Erstarrung und Abschnürung eines organi-

schen Gliedes, und ihrer Selbsterhaltung direkt entgegengesetzt. Die Schädlichkeit der Toten Hand wurde sehr früh erkannt. Der Frankfurter Stadtfriede von 1318 z. B. bestimmte, daſs alle Orden die Grundstücke, die ihnen geschenkt wurden, binnen Jahresfrist verkaufen müſsten; es verkündet denselben Sinn, wenn das Stadtrecht einer friesischen Stadt im 15. Jahrhundert den Geistlichen verbietet, ohne besondere Erlaubnis des Rates Häuser von Stein zu bauen. Am charakteristischsten sind solche Erscheinungen in England, weil die Geistlichkeit sich hier, von der angelsächsischen Zeit an, dem Gemeindeleben eng verflochten und die Verpflichtung ihres Grundbesitzes zu den Gemeindelasten durchaus anerkannt hat. Trotzdem ist schon gegen Ende des angelsächsischen Königtums die Gröſse des kirchlichen Grundbesitzes ein schweres Hindernis für die Staatsverwaltung, indem sie dem König die Mittel zur Entlohnung seiner Krieger entzog. Und dieselben Bedenklichkeiten der Toten Hand für das Staatsganze wurden auch an den von der Kirche mittelbar oder nur in sehr geringem Maſse abhängigen Gebilden erkannt: im Jahre 1391 erging ein englisches Gesetz, das den ewigen Korporationen, wie Gilden und Brüderschaften, den Landerwerb einfach verbot! Von gleichem Gesichtspunkte kämpft die moderne Zeit gegen die Fideikommisse des Adels, welche den ganz entsprechenden Zweck verfolgen: für die Einheit und den Bestand der Familie ein objektives, den Wandlungen individueller Geschicke entzogenes Organ zu schaffen. Auch hier soll in dem unveräuſserlichen und unteilbaren Besitz nicht nur die ökonomische Grundlage gegeben werden, an welcher die Kontinuität der Familie unter allen Umständen sich erhält, sondern zugleich ein Mittelpunkt der Familienzusammengehörigkeit; der Bestand der Familie soll nicht nur ihren materiellen Bedingungen, sondern auch ihrer soziologischen Form nach garantiert werden. Aber auch hier setzt sich — wenigstens nach der Ansicht Vieler — diese zentripetale Selbsterhaltung einer kleinen Gruppe in Gegensatz zu der Selbsterhaltung des umfassenden politischen Ganzen, die zwar selbst eine absolute sein will, aber eben deshalb ihren Teilen nur eine labile und relative zugestehen kann — während eben die absolute Selbsterhaltung der Teile die des Ganzen zu einer lockeren und bedrohten macht.

Den Gedanken: daſs das Vermögen der Gruppe der individuellen Verfügung entzogen und zu einem selbständigen, objektiven, alle Wechselfälle der Individuen unberührbar überdauernden Gebilde ver-

festigt wird — diesen Grundgedanken der Toten Hand und des Fideikommisses, mit seiner ungeheuren Bedeutung für die Erhaltung der Gruppe, suchen moderne Vereinigungen gelegentlich durch andre Formen mit demselben Zweck zu ersetzen. So fesseln manche Vereine ihre Mitglieder dadurch, daſs sie bei Austritt eines Mitgliedes demselben seinen Einschuſs in die Vereinskasse nicht wiedererstatten[1]).

[1]) Es gehört zu den ganz wesentlichen soziologischen Charakterisierungen und Verschiedenheiten der Vergesellschaftung: in welchem Maſse die Gruppen den Eintritt und den Austritt der einzelnen Mitglieder erleichtern und erschweren. Man könnte von diesem Gesichtspunkt aus eine Skala aller Vergesellschaftungen aufstellen. Gruppen, denen es auf viele Mitglieder ankommt, weil sie ihre Macht aus ihrem bloſsen Umfange ziehen, werden durchgängig den Eintritt erleichtern und den Austritt erschweren. Umgekehrt werden aristokratische Gruppen im allgemeinen den Eintritt erschweren; aber grade in dem Maſse, in dem sie innerlich sehr auf sich halten, werden sie den Austritt sozusagen erleichtern, denn sie werden denjenigen, der an den Prärogativen des Adels nicht mehr teilnehmen will, weil er aus irgend einem Grunde auch dessen Verpflichtungen nicht auf sich nehmen will, nicht halten wollen. Indessen findet auch innerhalb des Adels dasjenige formale Verhalten des Ganzen zum Einzelnen statt, dessen höchste Steigerung wir früher schon an der katholischen Kirche bemerkten. Die katholische Kirche hat zu allen Zeiten die Tendenz gehabt, auch die unsicheren Kantonisten, die Ketzer oder der Sezession Verdächtigen, doch noch so lange wie möglich als ganz selbstverständlich zu ihr gehörig zu behandeln, über das, was jene von ihr trennte, hinwegzugehen, als ob es nicht gesagt wäre, in dem Augenblick aber, wo das nicht mehr angeht, nun auch den Ketzer, den Dissidenten, mit absoluter Entschiedenheit und ohne irgend ein Kompromiſs oder ohne irgend welche Übergangserscheinungen auszustoſsen. Diese Praxis schlieſst einen groſsen Teil der Macht und der Klugheit der katholischen Kirche ein: die ungeheure Weitherzigkeit, solange es noch möglich ist den Dissidenten in sich zu bewahren, und umgekehrt die radikale Abstoſsung seiner, sobald dies eben nicht mehr möglich ist. Sie hat dadurch die Vorteile eines maximalen Umfanges mit denen einer scharfen Begrenzung vereinigt. — In Bezug auf die Dazugehörigkeit steht das Verhalten des Einzelnen zu einer Gruppe einmal unter der Formel: »Das Erste steht uns frei, beim Zweiten sind wir Knechte« — ein andermal aber auch unter der genau entgegengesetzten; dann wiederum ist Eintritt und Austritt gleichmäſsig leicht, oder auch gleichmäſsig schwer. Ferner ist der Unterschied der Mittel, mit denen beiderlei Erleichterung und Erschwerung stattfindet, zu beachten: ob sie ökonomisch oder moralisch sind, ob sie als äuſseres Gesetz, als egoistischer Vorteil der Mitglieder, als innere Beeinflussung dieser wirken. Alles dies forderte eine eingehende Untersuchung, deren Material alle überhaupt vorhandenen Gruppentypen wären und in der sich die letzten Formprobleme ihres Lebens kreuzen müſsten, und zwar nach den beiden wesentlichen Kategorien: dem Gruppenleben in seinem überpersönlichen Für-sich-sein wie dem Verhältnis des Individuums zu dieser gesellschaftlichen Einheit.

Damit ist dokumentiert, daſs die Gruppe und ihr Interesse sich ganz jenseits der Interessensphäre des einzelnen Mitgliedes gestellt hat, daſs sie ein Leben für sich lebt, daſs sie die einmal darein eingetretenen Werte sich völlig aneignet, sie von ihrem individuellen Besitzer völlig loslöst und sie diesem so wenig wiedererstattet, wie ein organischer Körper die Lebensmittel, die er einmal seinem inneren Kreislauf einverleibt hat, ihrem etwaigen früheren Träger wiederzugeben imstande ist. Die alten englischen Gewerkvereine, die nur sehr geringe Beiträge erhoben, machten die Erfahrung, daſs ihre Mitglieder mit groſser Leichtigkeit eintraten und ausschieden. Mit der Erhöhung der Beiträge hat sich dies geändert. Wenn eine Unterabteilung jetzt mit einem Verfahren des Gesamtvereins unzufrieden ist, so überlegt sie es sich ernstlich, ehe sie ausscheidet, da dies den Verlust ihres Anteils an einem erheblichen, lange aufgesammelten Vermögen mit sich bringt. Die kontinuierliche und auf sich selbst ruhende Erhaltung der Gruppe wird durch diesen modus procedendi nicht nur unmittelbar gestützt, sondern insbesondere auch dadurch, daſs derselbe in jedem Mitglied die Vorstellung von einer überindividuellen, von allen persönlichen Velleitäten unabhängigen Existenz der Gruppeneinheit psychologisch lebendig machen muſs. Auch sonst ist die »Unwiderruflichkeit« eine Technik, mit der sich die prinzipielle Einigkeit der Gruppe äuſserlich realisiert und anschaulich macht. So haben manche Gemeinschaften den Grundsatz, daſs der einmal legal gefaſste Beschluſs überhaupt unveränderlich ist. Eine griechische Sakralgenossenschaft, die eine vor Jahren angenommene Bestimmung von neuem diskutieren wollte, beginnt mit der ausdrücklichen Erklärung: es solle erlaubt sein, der früheren Festsetzung entgegengesetzt zu beschlieſsen. Was einmal nach den Regeln der Gemeinschaft beschlossen ist, erscheint in solchen Fällen mit ihrem Leben solidarisch, ein Stück ihres Seins und deshalb unveränderlich; ihre »Zeitlosigkeit« dokumentiert sich hierin: der frühere Moment, in dem der Beschluſs gefaſst wurde, ist von jedem späteren ununterschieden. — Jene soziologische Technik der Selbsterhaltung wiederholt sich in höherer Potenz in der Bestimmung gewisser Vereine, daſs auch bei ihrer Auflösung das Vereinsvermögen nicht an die Mitglieder aufgeteilt, sondern irgendeiner Vereinigung von ähnlichen Zwecken zugewandt werden soll. Die Selbsterhaltung betrifft hier sozusagen nicht mehr die physische Existenz der Gruppe, sondern ihre Idee, welche

sich ebenso in jener andern, die sie beerbt, verkörpert und deren Kontinuität eben in dem Übergang des Vermögens an jene erhalten und erwiesen werden soll. An vielen der französischen Arbeitergenossenschaften der vierziger Jahre ist dieser Zusammenhang recht deutlich zu erkennen. In ihren Statuten findet sich die Bestimmung, daſs das Vereinsvermögen unter keinen Umständen aufgeteilt werden dürfte, und diese Idee setzt sich dahin fort, daſs die Assoziationen desselben Gewerkes oft Syndikate bildeten, an welche jede ihren unteilbaren Fonds ablieferte, um so ein Gruppenvermögen zu schaffen, in dem die Beiträge der einzelnen Assoziationen so zu einer neuen und objektiven Einheit verschmolzen, wie es die Beiträge der Individuen in dem Fonds der einzelnen Assoziation taten. Hiermit war gleichsam ein Sublimat des Gedankens dieser einzelnen Assoziationen geschaffen; das Syndikat war die verkörperte, zu selbständiger Substanz gewordene Abstraktion der sozialisierenden Interessen, welche bis dahin nur in der individuelleren, mehr durch einzelne Inhalte charakterisierten Form der Assoziationen bestanden hatten. So war das soziale Motiv dieser Vereinigungen in eine Höhe gehoben, in der es, wenn nicht andere Mächte zerstörend gewirkt hätten, sich in voller Sicherheit vor allen individuellen und materiellen Schwankungen hätte erhalten können.

Ich komme nun zu einem weiteren Typus von Mitteln der sozialen Selbsterhaltung, der jede Anknüpfung an eine äuſsere Substanz abgestreift hat und rein seelisch verankert ist. Aber innerhalb des ideellen Gebietes gibt es eine reiche Skala von Festigkeiten, die sich in ihrer Bedeutung von jenen substanziellen grundsätzlich um so weniger unterscheiden, als doch auch diese schlieſslich nur ihrer seelischen Bedeutung nach ihre soziologische Wirkung tun. Am Anfang dieser Reihe stehen die Gefühle, die sich zwar auf ein soziales Objekt richten, aber doch nur subjektive Zuständlichkeiten bedeuten: Patriotismus für Staat und Stadt, Hingabe an die religiöse Gemeinschaft, Familiensinn und ähnliches. So unermeſslich bedeutsam dies alles für die Erhaltung der Gruppen ist, so bleibt es doch ganz in den Lebensprozeſs der Subjekte verwebt und unterscheidet sich von denjenigen sozial orientierten Vorgängen, deren Inhalt zu einem festen, wenngleich nur ideellen Gebilde geronnen oder von einem solchen hergeleitet ist, wie die imperativische Moral, die Ehre, das Recht. Die Sittlichkeit mag noch so autonom sein, ihre Kraft aus der Freiheit

und Selbstverantwortlichkeit der Seele, ihre Inhalte aus deren individueller Unvergleichbarkeit ziehen — diese stehen doch als ein objektives Gebilde vor ihr, als eine Norm, zu der die Wirklichkeit ihres Lebens die mannigfaltigsten Verhältnisse der Erfüllung und Nicht-Erfüllung besitzt. Ebenso steht das Recht — in dem, was es uns innerlich und jenseits seiner konkreten Organe bedeutet — uns als eine ideelle Objektivität gegenüber, als eine Norm, die uns rein seelisch und doch als etwas Überpersönliches bindet: denn die Zwangsmacht des Rechts (ich spreche hier wesentlich vom Gebiet des Strafrechts) geht durchaus nicht dahin, dafs wir irgend etwas tun oder unterlassen müssen; das Recht kann uns nur zwingen, die Strafe für das Nicht-Tun oder Nicht-Unterlassen zu dulden, aber diese Willensinhalte selbst uns zu oktroyiren, hat es keine physische Macht. Zwischen diesen beiden Formen, in denen die soziale Selbsterhaltung uns ihre Gebote auferlegt, steht eine dritte, deren eben dahin gehende Bedeutung ich hier als Typus untersuchen will: die Ehre.

Bringt man diese Normierungsarten auf ihren ganz spezifischen Ausdruck, unter Vorbehalt des Ineinanderverlaufens und des Austausches von Inhalten, so erwirkt das Recht äufsere Zwecke durch äufsere Mittel, die Sittlichkeit innere Zwecke durch innere Mittel, die Ehre äufsere Zwecke durch innere Mittel. Ordnet man sie weiterhin in die Reihe: Sittlichkeit, Ehre, Recht — so deckt jedes frühere den Umfang des folgenden, aber nicht umgekehrt. Die vollkommene Sittlichkeit gebietet von sich aus, was Ehre und Recht fordern, die vollkommene Ehre, was das Recht verlangt, das Recht hat den geringsten Umfang. Weil das Recht nur das fordert, worauf die Selbsterhaltung der Gruppe unbedingt nicht verzichten kann, mufs es eine äufserlich zwingende Exekutive einsetzen. Die Sittlichkeit will das gesamte Verhalten des Individuums regulieren (wovon uns hier nur das auf den sozialen Kreis bezügliche angeht) und für die Weite dieses Bezirkes läfst sich schon technisch keine dem Recht ähnliche Nötigung durchführen; sie bleibt auf das gute und böse Gewissen angewiesen. Die Ehre nimmt eine mittlere Stellung ein: ihre Verletzung wird von Strafen bedroht, die weder die reine Innerlichkeit des moralischen Vorwurfs, noch die körperliche Gewalt der rechtlichen Sphäre besitzen. Indem die Gesellschaft die Gebote der Ehre aufstellt und sie mit teils innerlich subjektiven, teils sozialen und äufserlich fühlbaren Konsequenzen gegen Verletzung sichert, schafft sie sich eine eigenartige

Garantieform für das richtige Verhalten ihrer Mitglieder auf denjenigen praktischen Gebieten, die das Recht nicht ergreifen kann und für die die nur gewissensmäſsigen Garantien der Moral zu unzuverlässig sind[1]). Untersucht man nämlich die Vorschriften der Ehre auf ihre Inhalte hin, so zeigen sie sich durchgehends als Mittel für die Erhaltung eines sozialen Kreises in seinem Zusammenhalt, seinem Ansehen, der Regelmäſsigkeit und Fördersamkeit seiner Lebensprozesse. Und zwar entspricht jener Mittelstellung der Ehre zwischen Recht und Moral in Bezug auf die Exekutive eine gleiche in Bezug auf die Ausdehnung ihres Bereichs. Das Recht erstreckt sich über den gesamten Umfang des Kreises, dessen vitale Interessen eine Einheit bilden; die Kräfte der Moral kreisen innerhalb des Individuums, sie schlieſsen sich mit der Selbstverantwortlichkeit des persönlichen Gewissens ab; die Handlungen und Unterlassungen aber, die die Ehre fordert, offenbaren sich als Zweckmäſsigkeiten der Sondergruppierungen, die zwischen dem groſsen Kreise und dem Individuum stehen. Jede Ehre ist ursprünglich Standesehre, d. h. eine zweckmäſsige Lebensform kleinerer Kreise, welche in einem gröſseren befaſst sind, und durch die Forderung an ihre Mitglieder, die ihr Ehrbegriff deckt, ihre innere Kohäsion, ihren einheitlichen Charakter und ihren Abschluſs gegen die andern Kreise eben desselben gröſseren Verbandes wahren. Was uns jetzt über diese Abgrenzung hinaus als die allgemein menschliche oder, anders ausgedrückt, als die rein individuelle Ehre erscheint, ist ein abstrakter, durch die Vermischung der Standesgrenzen ermöglichter Begriff; ja, man kann keine einzige Handlung nennen, die die menschliche Ehre schlechthin, d. h. ausnahmslos jede Ehre angriffe: dem Asketen ist es Ehrensache, sich anspeien zu lassen, für die Mädchen gewisser afrikanischer Stämme ist es besonders ehrenvoll, möglichst viele Verhältnisse zu haben. So sind denn jene spezifischen Ehrbegriffe geschlossener Kreise die wesentlichen: die Familienehre, die Offiziersehre, die kaufmännische Ehre, ja die Spitzbubenehre. Indem das Individuum verschiedenen Kreisen angehört, kann es an verschiedenen voneinander unabhängigen Ehren teilhaben, was uns früher schon als Erscheinung sozialer »Kreuzung« wichtig wurde: es kann jemand seine kaufmännische oder als Forscher seine wissen-

[1]) Die entsprechende formale Position hat sich in dem 2. Kapitel auch für die Sitte aufzeigen lassen.

schaftliche Ehre unverbrüchlich bewahren, der seine Familienehre verloren hat, und umgekehrt; der Räuber kann die Gebote seiner Verbrecherehre streng einhalten, während er jede sonstige Ehre eingebüſst hat; eine Frau kann ihre Sexualehre verloren haben, und doch in jeder andern Hinsicht die ehrenhafteste Person sein usw. Den Ursprung der Ehre aus der Teleologie des Sonderkreises bezeichnet die hiermit schon gegebene Erscheinung, daſs sie zwar gewisses fordert, andres aber gestattet, d. h. daſs mit der Ehre eines bestimmten Kreises völlig verträglich und ein Adiaphoron für sie ist, was die Ehre eines andern Kreises unbedingt verbietet. Die subtile Ehre, die das Offizierkorps ausgebildet hat, räumt eine Latitude des sexuellen Verhaltens ein, die sich in manchen andern Kreisen nicht mit der Ehre des Mannes verträgt; die in vieler Hinsicht höchst rigorose Kaufmannsehre gestattet ein derartig übertriebenes Anpreisen der Ware, daſs ein gleiches Überschreiten der Wahrhaftigkeitsgrenze einen Beamten oder Gelehrten ehrlos machen würde; am unverkennlichsten offenbart dies die Spitzbubenehre. Genau angesehen nun sind die positiven Vorschriften der Ehre immer Bedingungen für die innere Selbsterhaltung des Kreises, ihre Indulgenzen sind das, was jeder Kreis, vielleicht im Unterschied gegen jeden andern, mit der Ehre seines Mitgliedes vereinbar hält; sie betreffen dessen Verhalten zu auſserhalb stehenden Elementen, insoweit dies nicht etwa auf die Erhaltung des Kreises selbst zurückwirkt, die Angelegenheiten der Persönlichkeit als solcher, in denen um so viel mehr Freiheit mit dem Ehrbegriff verträglich ist, je weniger dieser in Bezug auf die soziologischen Erfordernisse einräumt. Weil es nur auf diese, und zwar nur in Hinsicht auf einen engeren, sich innerhalb eines gröſseren fest umschreibenden Kreises ankommt, gestattet, ja fordert die Ehre mancherlei Verhaltungsweisen, die einerseits vom Rechte — der Selbsterhaltungsform des groſsen Kreises —, andrerseits von der Moral — der inneren Selbsterhaltung des Individuums — verboten sind; wovon das krasseste Beispiel das Duell ist.

Was über den Sinn der Ehre als einer soziologischen Zweckmäſsigkeit leicht täuscht, ist gerade der Umstand, mit dem diese Zweckmäſsigkeit ihren höchsten Triumph feiert: daſs es ihr nämlich gelungen ist, dem Individuum die Bewahrung seiner Ehre als sein innerlichstes, tiefstes, allerpersönlichstes Eigeninteresse zu infundieren. Es gibt vielleicht keinen Punkt, an dem sich das Sozial- und das Individualinteresse derartig verschlingt, wo ein Inhalt, der allein aus dem

ersteren verständlich ist, eine imperativische Form angenommen hat, die allein aus dem letzteren zu quellen scheint. So radikal ist hiermit die Forderung des gesellschaftlichen Kreises in den Lebensgrund seines Elementes eingesenkt, dafs die Ehre sogar einen Ton von Isolierung, ja, in mancher Hinsicht fast von Offensive trägt. Sie schliefst eben diejenigen Verhaltungsweisen ein, bei denen der Vorteil des Kreises nicht in dem unmittelbaren Sich-Hingeben der Einzelnen, ihrer Grenzvermischung gegeneinander, der unterschiedslosen Vereinheitlichung ihres Tuns oder Seins liegt — sondern gerade darin, dafs jeder »auf sich halte«; hier ist es die gegenseitige Selbständigkeit der Teile, die das Ganze in seiner Form erhält. Die mit dem Namen der Ehre gedeckten Interessen des gesellschaftlichen Kreises sind in einer um das Individuum gelegenen Sphäre investiert, in die kein andrer eindringen darf, ohne Repulsion zu erfahren — und sind dadurch in ihrer Realisierung durch das Individuum unvergleichlich gesichert worden. Wie man es als die spezifische Leistung der Religion ansehen kann, dafs sie dem Menschen sein eigenes Heil zur Pflicht macht — so ist es, mutatis mutandis, als die der Ehre zu bezeichnen, dafs sie dem Menschen seine soziale Pflicht zu seinem individuellen Heile macht. Darum gehen der Ehre gegenüber die Aspekte von Recht und Pflicht ineinander über: das Bewahren der Ehre ist so sehr Pflicht, dafs man das Recht zu den ungeheuersten Opfern — nicht nur selbstgebrachten, sondern Andern auferlegten, über Andre hinweggehenden — aus ihr zieht. Es wäre ganz unverständlich, warum die Gesellschaft denn den Einzelnen eigentlich mit so starkem sozialem und moralischem Akzent zum Bewahren dieses rein persönlichen Gutes der Ehre anhielte, wenn dies nicht die blofse Form und Technik wäre, deren Inhalt und Zweck die Erhaltung der Gruppe ist. Aus dieser Konstellation — und weil es sich hier eben im wesentlichen um die Erhaltung, nicht eigentlich um Fortschritt und Entwicklung handelt — ist begreiflich, dafs die Gesellschaft dem Einzelnen dies Gut von vornherein mitgibt, so dafs er es garnicht zu erwerben, sondern nur nicht zu verlieren braucht: die Präsumtion ist, dafs jeder es besitze. Die Gesellschaft kann so scheinbar liberal verfahren, weil das ganze, zum Nicht-Verlieren dieses persönlichsten Besitzes erforderliche Verhalten gar keinen andern Inhalt als den sozialen hat. Jene Präsumtion geht so weit, dafs die Gesellschaft selbst dem Beleidiger, dem Ehebrecher, dem Verleumder den Kampf mit gleichen Waffen gegen den schuldlos

Gekränkten gestattet; denn insofern er noch »ehrenhaft« ist, setzt man die Möglichkeit voraus, daſs er doch vielleicht ein Recht zu seinem Tun hatte. Dieses günstige Vorurteil aber hegt jeder Stand, als der soziologische Träger der Ehre, natürlich nur von seinen Mitgliedern, weshalb die Mitglieder eines andern Standes, auſser den notorisch ehrlosen des eignen, nicht »satisfaktionsfähig« sind. So bildet die Ehre, nicht trotz, sondern wegen der rein personalen Form ihrer Erscheinung und ihres Bewuſstseins, eine der wunderbarsten, instinktiv herausgebildeten Zweckmäſsigkeiten zur Erhaltung der Gruppenexistenz.

Von solchen Anknüpfungen der sozialen Selbsterhaltung an eine Einzelperson, an eine sachliche Substanz, an einen idealen Begriff kommen wir nun zu den Fällen, in denen sie sich an ein aus einer Mehrheit von Personen bestehendes Organ anlehnt: das objektive Prinzip, in dem ihre Einheit sich darstellt, trägt selbst wieder Gruppencharakter. So verkörpert die religiöse Gemeinde ihren Zusammenhalt und ihr Lebensmotiv in der Priesterschaft, die politische nach innen betrachtet im Beamtentum, nach auſsen im Kriegerstand, dieser seinerseits wieder im Offizierkorps, jeder dauernde Verein in seinem Vorstand, jede flüchtige Vereinigung in ihrem Komitee, jede politische Partei in ihrer parlamentarischen Vertretung. Die Bildung solcher Organe ist das Resultat soziologischer Arbeitsteilung. Die Wechselwirkungen unter Individuen, in denen jede Vergesellschaftung besteht, und deren besondere Form den Charakter der Gruppe als solcher bestimmt, gehen ursprünglich ganz unmittelbar zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft vor sich. So entsteht die Einheitlichkeit des Wirkens durch direkte Verabredung oder durch gegenseitige Anpassung der Interessen; die Einheit der religiösen Gemeinde durch das nach Zusammenschluſs drängende religiöse Bedürfnis eines jeden; die militärische Verfassung der Gruppe durch die Schutz- und Trutzinteressen jedes waffenfähigen Mannes; die Verwaltung der Gerechtigkeit durch unmittelbaren Urteilsspruch der Gemeinde; die Organisation nach Führenden und Geführten durch die persönlichen Vorzüge Einzelner vor den übrigen; der ökonomische Zusammenhalt durch unmittelbaren Tausch zwischen den Produzenten[1]).

[1]) Ich will nicht behaupten, daſs dieser logisch einfachste Zustand auch wirklich überall den historischen Ausgangspunkt der sozialen Weiterentwicklung gebildet habe. Allein um die sachliche Bedeutung der arbeits-

Diese von den Interessenten selbst ausgeübten, die soziale Einheit bewirkenden Funktionen gehen nun auf besondere Teilgruppen über. Die Wechselwirkungen der Elemente untereinander werden dadurch ersetzt, dafs jedes dieser Elemente für sich mit dem neu herausgebildeten Organ in Beziehung tritt; anders ausgedrückt: während dort, wo keine Organbildung erfolgt, die individuellen primären Elemente allein substanzielle Existenz haben, und ihr Zusammenhang ein rein funktioneller ist, gewinnt nun dieser Zusammenhang selbst einen eigenen, gesonderten Bestand, und zwar nicht nur jenseits aller Gruppenangehörigen, auf die er sich überhaupt bezieht, sondern auch jenseits derjenigen Einzelelemente, die ihn tragen oder erfüllen. So ist der Handelsstand ein für sich bestehendes Gebilde, das als solches gleichgültig gegen allen Wechsel der Personen seine Funktionen als Vermittler zwischen den Produzenten ausübt; so besteht noch deutlicher das Amt als ein objektives Organ, durch das die einzelnen Beamten gleichsam nur traversieren und hinter dem ihre Persönlichkeiten oft genug verschwinden — vollständiger noch als beim Einzelherrscher, dessen individuelle Position mit ihrem Träger immerhin noch enger verschmolzen ist, als eine pluralistische; so ist die Kirche ein unpersönlicher Organismus, dessen Funktionen von den einzelnen Priestern aufgenommen und ausgeführt, aber nicht produziert werden. Kurz, was man früher in Bezug auf die Lebewesen irrig geglaubt hat: dafs das Leben, das doch tatsächlich nur eine Art der Wechselwirkung zwischen gewissen physischen Atomen ist, von einem eigenen Lebensgeist getragen werde, — das gilt als zutreffendes Gleichnis von dem sozialen Wesen: was seinem Ursprung nach eine direkte Wechselwirkung ist, das wird schliefslich von einem besonderen, für sich seienden Gebilde getragen. Aber nur als überpersönliche Totalität übt dieses Sondergebilde seine Funktion, d. h. die der Gesamtgruppe; seine einzelnen Elemente bleiben im übrigen individuelle Angehörige der letzteren und unterliegen als solche selbst den Bedingungen, unter die die Wirksamkeit jener Organe alle Elemente des Ganzen stellt: der Kaufmann mufs die Gegenstände seines persönlichen Bedarfs gleichfalls kaufen, der Richter unterliegt den Gesetzen, die er exekutiert, der Steuereinnehmer mufs selbst Steuern bezahlen, der Priester

teiligen sozialen Organe klarzumachen, darf man es voraussetzen — selbst wenn es nur eine Fiktion wäre, was es sicher für unzählige Fälle nicht ist.

selbst mufs beichten. Jenseits all solcher Personalität allein vertreten diese arbeitsteiligen Gebilde die Idee oder die Kraft, die die Gruppe in der fraglichen Beziehung zusammenhält, und verdichten diese gleichsam aus dem funktionellen in einen substanziellen Bestand.

Es ist eine der tiefstgelegenen, und für das menschliche Wesen spezifischsten Tatsachen, dafs sowohl Individuen wie Gruppen erhebliche Kräfte und Förderungen aus Gebilden beziehen, welche sie selbst erst mit den dazu erforderlichen Energien und Qualitäten ausgerüstet haben. Die Spannkräfte des Subjekts, die seiner Erhaltung und Entwicklung dienen, äufsern sich oft auf dem Umwege, dafs sie erst ein scheinbar objektives Gebilde konstruieren, aus dem sie dann auf das Subjekt zurückströmen: so verfahren wir wie jemand, der sich im Kriege einen Bundesgenossen wirbt, aber alle Streitkräfte, mit denen dieser ihm zu Hilfe kommen soll, ihm erst selber stellt. Ich erinnere an die Idee von Göttern, welche die Menschen erst mit allen möglichen, aus den eigenen Seelen geschöpften Qualitäten, Werten und Erhabenheiten ausstatten, um dann scheinbar von ihnen die sittlichen Gesetze und die Kraft zu ihrer Befolgung zu erhalten. Ich erinnere daran, dafs wir unsere eigenen Gefühle, Tiefen, Bedeutsamkeiten in die Landschaft hineinlegen, um dann aus ihr Trost, Vertiefung, Anregung heimzutragen. Ich erinnere daran, wie oft Freunde und Frauen uns intellektuell und gemütlich zu bereichern scheinen, bis wir erkennen, dafs alle diese Seeleninhalte von uns selbst stammen und von jenen nur auf uns zurückgestrahlt werden. Wenn in allen solchen Vorgängen ein Selbstbetrug liegt, so ist er sicher nicht ohne tiefe Zweckmäfsigkeit. Sicher bedürfen viele Kräfte unsres Wesens einer solchen Erweiterung, Umformung, Projizierung, um zu ihrer höchsten Verwertung zu kommen; wir müssen sie in eine gewisse Distanz von uns stellen, damit sie mit maximaler Stärke auf uns selbst wirken — wobei die Täuschung über ihre eigentliche Quelle offenbar sehr nützlich ist, um diese Wirkung nicht zu stören. Die Herausbildung differenzierter Organe für einzelne soziale Zwecke fällt vielfach in diesen Formtypus: die Gruppenkräfte werden in einem besonderen Gebilde konzentriert, das nun der Gruppe als Ganzem mit eigenem Bestande und Charakter entgegentritt; indem es die Gruppenzwecke fördert, scheinen selbständige Kräfte von ihm auszugehen, die nichts sind als eben die umgeformten Kräfte derselben Elemente, auf die es nun zurückwirkt.

Diese Umformung ist indes etwas durchaus Radikales und Schöpferisches. Wir werden zwar erkennen, welche hohe Zweckmäfsigkeit für die sozialen Prozesse schon die blofse Vertretung der Massenhandlung durch die Aktion weniger Vertreter besitzt; allein hinter oder neben dieser Bedeutung der blofsen Quantität steht eine tiefere und qualitative der Funktionsübertragung von der Gesamtgruppe auf eine kleinere, ausgewählte Teilgruppe. Dies findet eine Analogie in der wissenschaftlichen Welterkenntnis. Keine Wissenschaft kann die Fülle der wirklichen Vorgänge im Dasein oder der an irgend einem Ding bestehenden qualitativen Bestimmungen erschöpfend beschreiben oder formulieren. Wenn wir uns deshalb der Begriffe bedienen, die jene Unübersehbarkeiten in sich verdichten und gleichsam handlich machen — so ist das nicht nur eine Vertretung des Ganzen durch einen ihm im wesentlichen gleichartigen Teil; sondern der Begriff hat eine andre innere Struktur, einen andern erkenntnistheoretischen, psychologischen, metaphysischen Sinn, als das Ganze der ihm unterstehenden Dinge, er projiziert dieses Ganze auf eine neue Ebene, drückt das Extensive nicht nur mit einer geringeren Extensität, sondern in einer prinzipiell andern Form aus, deren Synthesen kein Miniaturbild jener unmittelbaren Totalitätserscheinungen, sondern autonome Gebilde aus dem Material dieser sind. So ergeben sich, wie sich zeigen wird, völlig neue, nicht nur in einer Mafsreduktion bestehende soziologische Lebensphänomene, wenn sich über einer Gruppe gleichsam als ihr Extrakt oder als der allgemeine Begriff über einem Bezirk unübersehbar vieler Einzelaktionen das vertretende und führende Organ erhebt. Von welcher Bedeutung solche Organe für die Selbsterhaltung der Gruppe sind, wird vielleicht durch Betrachtung eines gegenteiligen Beispiels am klarsten. Die ursprüngliche genossenschaftliche Verfassung Deutschlands ist zum Teil daran zugrunde gegangen, dafs die Genossenschaft keine Organe ausbildete. Sie hatte wohl Vertreter mit einzelnen Vollmachten, aber diese waren eben rein individueller Natur; man übertrug einer einzelnen Vertrauensperson die gerade erforderliche Funktion. Wie aber ein Vertreter dieser Art sich von einem Beamten unterscheidet, ist vom juristischen wie vom soziologischen Standpunkt aus unverkennbar, wenngleich es für unsre jetzige Untersuchung oft irrelevant ist und auch historisch genug Mischungen und Übergänge auftreten. An dieser Stelle ist wesentlich, dafs der Vertreter mehr Beziehung zu

den Einzelnen und ihrer Summe und zu deren einzelnen Interessen hat, der Beamte aber mehr zu der objektiven sozialen Einheit jenseits der Individuen[1]); dies letztere wird dadurch besonders formal begünstigt und verdeutlicht, dafs es sich eben in der Regel um eine Beamtenschaft handelt, um eine Organisation mehrerer oder vieler, die selbst eine überpersönliche Einheit, ein den einzelnen nur wie zufällig einschliefsendes Gebilde formen. Zu solcher aber kam es in jener germanischen Frühzeit nicht. Die Einheit der Gruppe blieb auf die unmittelbaren Wechselwirkungen der personalen Elemente beschränkt. Sie verdichtete sich weder im ganzen zu der objektiven Staatsidee, für die jeder momentane Bestand an Individuen gleichsam nur ein Beispiel oder ein Träger wäre, noch eben deshalb zu den

[1]) Dazu kommt, als eine Tatsache von grofser formal soziologischer Bedeutung, dafs der »Vertreter« in der Regel nur ein Einzelner aus der Gruppe ist, der durch die Beauftragung nicht aus dieser prinzipiellen Koordination herausgehoben ist, während der »Beamte«, mag für ihn als Privatperson auch ebendasselbe gelten, doch als Beamter allen Einzelpersonen der Gruppe gegenübersteht. Dies ergibt z. B. einen wichtigen Zusammenhang, wo Arbeitgeber und Arbeitnehmer über Tarifverträge unterhandeln. Das deutsche Gewerbegerichtsgesetz bestimmt, dafs solche Verhandlungen nur von »Beteiligten«, d. h. von Unternehmern und Arbeitern als Vertretern ihrer jeweiligen Gruppen geführt werden dürfen. Das mag rein technische Gründe haben, indem man nur den Beteiligten die erforderliche Sachkenntnis und Interessiertheit zutraut. Soziologisch aber hängt es damit zusammen, dafs die Parteien nicht notwendig und meistens überhaupt nicht »juristische Personen« oder Analogien solcher bilden. Besonders auf Seiten der Arbeitnehmer werden die Vertreter in der Regel von Versammlungen einer ganz unkontrollierten fluktuierenden Menge gewählt, es ist gar keine Rede davon, dafs alle vom Tarifvertrag Betroffenen die Vollmacht miterteilt haben, und es fehlt, was dies überflüssig machen würde: die gesellschaftliche Einheit, die ein Ganzes jenseits ihrer Mitglieder, der zufällig anwesenden oder abwesenden, bildet. Dies ist tatsächlich die typische Situation des »Vertreters«, d. h. des Mitgliedes einer aus der Summe ihrer Elemente bestehenden Masse, das von dieser beauftragt wird, und zwar, mit treffender soziologischer Logik, in der Regel mit einem imperativischen Mandat. Der Beamte dagegen, der aus dem Geiste der überpersönlichen Gruppeneinheit heraus handelt, besitzt dem Komplex der aktuellen Mitglieder gegenüber viel gröfsere Freiheit. Grade im Unterschied gegen die Situation jenes Arbeitervertreters ist es bezeichnend, dafs der Generalsekretär der englischen Gewerkvereine, die doch unbedingt demokratisch angelegt sind, eine ganz überragende Macht besitzt, weil er sich eben als ständiger Beamter ausschliefslich — und nicht als »Beteiligter« — den Angelegenheiten des Vereins widmet; und dafs er in den Gewerkvereinen, wo er der einzige ständige Beamte ist, tatsächlich eine persönliche Diktatur ausüben soll.

einzelnen Organen, von denen jedes eine besondere soziale Funktion auf sich nahm und die Gesamtheit von ihr entlastete. Die Schädigungen für die Selbsterhaltung der Gruppe, die aus diesem Mangel entsprangen, lassen sich etwa unter die folgenden drei Hauptbegriffe subsumieren.

1. Das arbeitsteilige Organ ermöglicht eine leichtere Beweglichkeit des sozialen Körpers. Sobald für einen einzelnen Zweck die ganze Gruppe in Aktion treten mufs: für politische Beschlüsse, Rechtsfindung, Verwaltungsmafsregeln usw., wird diese an einer ungeheuren Schwerfälligkeit kranken, und zwar nach zwei Seiten hin. Zunächst nach der physischen oder lokalen: damit die Gruppe als ganze wirken könne, mufs sie überhaupt erst einmal sich versammeln. Die Schwierigkeit und Langsamkeit, ja die häufige Unmöglichkeit, sie ganz und gar zusammenzubringen, verhindert unzählige Vornahmen überhaupt, hält andre solange auf, bis es zu spät ist. Die ganz instinktive Zweckmäfsigkeit schafft in dieser Hinsicht einen Unterschied zwischen Gruppen, in denen die Schwierigkeit des Zusammenkommens besteht und in denen sie nicht besteht. Vergleicht man die Verfassung Athens und die des achäischen Bundes: in Athen wurde dreimal monatlich Volksversammlung gehalten, und so konnte das Volk, da jeder leicht anwesend sein konnte, unmittelbar herrschen, die Beamten hatten nur seine Befehle auszuführen. Der achäische Bund dagegen war so ausgedehnt, dafs nur ein kleiner Bruchteil des Volkes zu der — jährlich zweimaligen — Versammlung kommen konnte. So, obgleich im Prinzip der Bund gerade so demokratisch war wie Athen, mufsten die Beamten mit gröfserer Machtvollkommenheit und freierem Belieben ausgestattet werden, sie waren vielmehr »Beamte«, im Sinne der Träger der jenseits ihrer momentanen Elemente stehenden Gruppeneinheit. Ist aber diese äufsere Schwierigkeit des Zusammenkommens überwunden, so erhebt sich die des psychischen Zusammenkommens: Einstimmigkeit unter einer grofsen Masse zu erzielen. Jede weiter ausschauende Aktion einer Menge schleppt einen Ballast von Bedenken, Rücksichten, abseitsliegenden Interessen und besonders von Interesselosigkeit Einzelner mit sich, von dem ein soziales Organ frei ist, insofern es ausschliefslich diesem einen sachlichen Zweck zu dienen bestimmt ist, und das aus relativ wenigen Personen besteht. Solche Organe der Gruppe dienen also ihrer Selbsterhaltung durch eine gesteigerte Geschmeidigkeit und Präzision des sozialen Tuns, gegen die

die Bewegungen der Totalgruppe einen starren und schleppenden Charakter tragen[1]). Diesen physisch-psychischen Schwierigkeiten werden die Mängel der Massenaktion offenbar da zugeschrieben, wo die Vertreter nicht nach speziellen Qualifikationen und Fachkenntnissen kreiert werden. So spricht eine Verordnung aus dem Dürkheimer Kreise am Ende des 15. Jahrhunderts von Angelegenheiten, »welche einer ganzen Gemeinde zu verhandeln zu viel und schwer sein würden; also haben sie acht tüchtige Personen aus der Gemeinde gewählt, welche gelobten, alles das, was eine ganze Gemeinde zu verrichten gehabt, zu vertreten.« So handelt es sich in unzähligen Fällen der einfachen Repräsentation einer Vielheit durch Wenige um dies äufserliche Moment: eine Vereinigung Weniger hat schon rein als solche, auch ohne spezifische Vorzüge, den Vorteil leichterer Beweglichkeit, schnelleren Zusammenfindens, präziserer Entschlüsse vor der vielköpfigen Menge voraus; so dafs man dies als Prinzip des unspezifischen Organs bezeichnen könnte: das qualitative Mehr,

---

[1]) Die gröfsere Beweglichkeit des arbeitsteiligen Organs verhindert durchaus nicht, dafs dieses, insbesondre wenn es die ganz zentralen Gruppeninteressen trägt, konservativen Charakter hat. Ja, es mufs dies sogar, insofern es die Gruppeneinheit zu erhalten bestimmt ist, um die die singulären, individuell bestimmten Vorgänge an und unter den Gruppenelementen mit unberechenbarer Amplitüde, mit einer um jene Einheit unbekümmerten Zufälligkeit schwingen. Auf den Beamten geht das Prinzip der Gruppe über, das sonst von deren Unmittelbarkeit — wenn auch vielleicht nicht mit gleichem Bewufstsein und gleicher technischer Vollkommenheit — realisiert war. Ein sehr reines Beispiel zeigt die moralische Normierung innerhalb des Christentums, in dessen Frühperiode jedes Gemeindemitglied zu derselben strengen Moral wie der Presbyter oder der Bischof verpflichtet war. Mit der ungeheuren Ausdehnung des Christentums aber wurde dies untunlich, die Mitglieder der Gemeinde fielen in die landläufige sittliche Praxis zurück. Aber von den Beamten der Kirche wurde erwartet — und mit Erfolg —, dafs sie die besondre, mit dem Wesen dieser Religion zentral verbundene Moral bewahrten. Was einst für jeden die Bedingung für die Aufnahme in das Christentum gewesen war, das wurde nun zur Bedingung für die Ordination. Bei diesem Typus von Erscheinungen ruht der Konservativismus der Beamtenschaft auf dem tiefen soziologischen Grunde, dafs auf sie die gesellschaftliche Funktion oder Bestimmung übertragen ist, die sonst der ganzen Gruppe zukam, aber bei ihrer Entwicklung in die Breite und Mannigfaltigkeit von ihr nicht aufrecht erhalten werden kann, sondern ein arbeitsteiliges, besonders designiertes Organ fordert. Damit erscheint der Konservativismus nicht als ein blofses Akzidenz des Beamtentums, sondern — vielen gleich und entgegengesetzt gerichteten Bestimmungen freilich Raum gebend — als der Ausdruck seines soziologischen Sinnes.

das die Vertreter gegenüber der unmittelbaren Gruppenaktion leisten, ruht ausschliefslich auf ihrem quantitativen Weniger. Der römische Staat war ursprünglich die in der Volksversammlung organisierte Gesamtheit der Bürger; und nun sagen die späteren Juristen, dafs nur die Schwierigkeiten, den sehr vermehrten Populus zu Gesetzgebungszwecken an einem Ort zusammenzubringen, es ratsam gemacht haben, senatum vice populi consuli. Am radikalsten wird der unspezifische Charakter des vertretenden oder führenden Organs damit zum Ausdruck gebracht, dafs dieses nicht einmal gewählt wird, sondern die Position einfach reihum geht. Es bedarf hierfür keiner Beispiele; besonders auffallend ist dieser Modus nur etwa in dem Falle der ersten englischen Gewerkvereine, der trade clubs, die um 1800 herum eines Ausschusses bedurften, die Mitglieder desselben aber ohne besondere Wahl »in der Reihenfolge ernannten, in der die Namen in den Büchern standen.« Denn bei dem geistigen Standard jener Arbeiter war die Qualifikation jedes beliebigen zur Vertreterschaft höchst zweifelhaft; so dafs der mechanische Turnus hier den überwiegenden Nutzeffekt des quantitativen Momentes: dafs Wenige statt der Vielen agieren — völlig rein darstellt.

Die lokale Schwierigkeit äufsert sich übrigens nicht nur in Fällen einer notwendigen Versammlung der Totalgruppe; sie tritt auch bei den wirtschaftlichen Tauschen hervor. Solange Tausch und Kauf sich nur in unmittelbarem Zusammenkommen von Produzenten und Konsumenten vollzieht, ist beides offenbar sehr unbeholfen und unvollkommen und mufs durch die Schwierigkeiten dieser lokalen Bedingung aufserordentlich oft verhindert werden. Sobald indessen der Händler dazwischen tritt, schliefslich ein Stand von Händlern den Austausch systematisiert und jede überhaupt mögliche Verbindung zwischen den wirtschaftlichen Interessenten zustande bringt, wird offenbar der gesamte Zusammenhang der Gruppe ein unvergleichlich engerer und kräftigerer. Das Einfügen eines neuen Organs, das sich zwischen die primären Elemente schiebt, bewirkt, wie so oft das Meer zwischen den Ländern, nicht Trennung, sondern Verbindung. Die Einheit der Gruppe, die in der irgendwie vermittelten Verbindung jedes Gliedes mit jedem besteht, mufs auf Grund der Tätigkeit des Handelsstandes eine sehr viel energischere und gründlichere werden. Schliefslich entsteht durch die dauernde Wirksamkeit des Handelsstandes ein System von regelmäfsig funktionierenden, gegenseitig balanzierten Kräften und

Beziehungen, als eine allgemeine Form, in die sich die einzelne Produktion und Konsumtion nur wie ein zufälliger Inhalt einfügt, und die über dieser steht, wie der Staat über dem einzelnen Bürger oder wie die Kirche über dem einzelnen Gläubigen. Das für die Erhaltung der Lebensform der Gruppe hier und in ähnlichen Fällen besonders wichtige ist dies: dafs die zur Organfunktion berufenen Elemente ihren Beruf nicht gleich aufgeben können, wenn einmal nichts zu tun ist — während die auf unmittelbare Wechselwirkung der Elemente angewiesene Verkehrsform in viel radikalerer Weise paralysiert ist, wenn jene einmal stockt, und deshalb viel gröfsere Schwierigkeiten der Wiederaufnahme findet. Dies gehört auch zu den Kraftmomenten der Monarchie, dafs der Monarch immer da und in Aktivität ist, während die Vielherrschaft auf der einen Seite Kräfte verschwendet, auf der andern völlige Lücken ihrer Daseinsbetätigung zeigt. Wenn das Volk nicht auf der Pnyx oder im Ding versammelt war, so schlief die Staatsaktivität und mufste erst geweckt werden, während der Fürst sozusagen immer wach ist. Sobald die Wechselwirkung ein sie tragendes Organ geschaffen hat, verkörpert sich in ihm, auch während jeder Unterbrechung jener, die Möglichkeit der Wiederaufnahme, und wo bei der primären Unmittelbarkeit des Verkehrs eine vielleicht nicht mehr auszufüllende Lücke entsteht, bleibt jetzt die Brücke geschlagen, die auch unbetreten die Kontinuität der Form und die Chance, sie in jedem Augenblick wieder zu aktualisieren, erhält. — Zu den sozialpsychologischen Motiven endlich, die die Herausbildung gesonderter Sozialorgane gerade an die quantitative Ausdehnung der Gruppe knüpfen, gehört auch dieses: dafs der Bezirk dessen, was allen Elementen gemeinsam ist, um so geringer ist, um je mehr Elemente es sich handelt, weil damit natürlich die subjektive wie die objektive Vermannigfaltigung und Distanzierung unter den Individuen steigt. Das Gemeinsame nimmt in einer sehr grofsen Gruppe deshalb eine relativ unbedeutende Stellung im Einzelnen ein, seine Verschmelzung mit dem Ganzen der Persönlichkeit erstreckt sich nicht sehr weit und es ist deshalb relativ leicht herauszulösen und auf Gebilde jenseits der Summe der Individuen zu übertragen.

2. Wo die gesamte Gruppe der gleichberechtigten und gleichgestellten Elemente sich für einen speziellen Zweck in Bewegung setzen mufs, da treten unvermeidlich innere Gegenstrebungen auf, von denen jede a priori das gleiche Gewicht hat und für die es an der entscheidenden Instanz fehlt. Der adäquate Ausdruck dieses Zustandes

ist es dann, wenn nicht einmal Majorität entscheidet, sondern jeder Dissentierende entweder den Beschlufs überhaupt vereitelt oder wenigstens für seine Person nicht an denselben gebunden ist. Dieser Gefahr, nicht nur für das äufsere zweckmäfsige Handeln, sondern auch für die innere Form und Einheit der Gruppe, begegnet die Herausbildung sozialer Organe wenigstens nach zwei Seiten hin. Zunächst wird ein Amt, eine Kommission, eine Delegation usw. gröfsere Sachkenntnis haben, als die Gesamtheit der andren Personen; es werden also diejenigen Reibungen und Oppositionen, die aus blofser Sachunkenntnis entspringen, von vornherein vermindert sein. Jene Einheitlichkeit des Tuns, die überall aus der objektiven Erkenntnis der Sachlage und dem Ausschlufs der oszillierenden Subjektivität entspringt, wird der Gruppe deshalb umsomehr eigen sein, je mehr die Leitung ihrer speziellen Vornahmen einem eigens dafür designierten Organe untersteht: die Sachkenntnis bedeutet deshalb eigentlich prinzipiell schon Vereinheitlichung, weil es der subjektiven Irrungen unzählige gibt, bei objektiv richtigem Vorstellen aber alle zu demselben Resultat kommen müssen. Nicht so auf der Hand liegt die Bedeutung eines zweiten, mit jenem indes verwandten Momentes. Der Mangel an Sachlichkeit, der so oft die Einheitlichkeit in den Aktionen der Masse verhindert, ist nicht immer die Folge von blofser Sachunkenntnis, sondern oft auch von der sehr weitgreifenden soziologischen Tatsache, dafs die Parteiungen, welche auf irgend einem wichtigen Gebiet die Gruppe spalten, diese Spaltung auch in Entscheidungen hineintragen, die nach sachlichen, der Parteifrage überhaupt nicht berührbaren Kriterien zu fällen wären. Die formale Tatsache der Parteiung konkurriert als Entscheidungsgrund mit der sachlichen Einsicht. Unter den täglichen und zahllosen Beispielen hierfür ist der Typus besonders folgenreich, den die Zerspaltung einer Gruppe in zentralistische und partikularistische Tendenzen mit sich führt; denn es gibt für sie vielleicht wenig Fragen, denen nicht, ganz jenseits ihres inneren Sinnes und der Sachgründe ihrer Beantwortung, eine Bedeutung für jene Tendenzen abzugewinnen wäre. An gewissen Kontroversen über das Armenwesen etwa tritt dies um so krasser hervor, als dieses Gebiet seinem sozialethischen Charakter nach der Parteipolitik entzogen sein sollte. Als es sich aber im Anfang des neuen deutschen Reiches darum handelte, ob eine höchste Instanz für das Armenwesen nur die interterritorialen Streitigkeiten schlichten oder auch die Fälle innerhalb jedes einzelnen Staates entscheiden

sollte — da kam in der Diskussion nicht sowohl die sachliche Zweckmäfsigkeit der einen oder der andern Mafsregel, als vielmehr die Tendenz der Parteien auf Partikularismus oder auf Einheit zu Worte. Und nicht einmal das bleibt das Entscheidende, wie ein Ja oder Nein, ganz abgesehen von seiner sachlichen Rechtfertigung, sich zu der prinzipiellen Überzeugung der Partei verhalte. Sondern noch darüber hinaus mufs die Partei bedenken, wie sich dies Ja oder Nein zu der Steigerung ihrer Macht unter der momentanen Sachlage verhalte, wie diese oder jene für die Partei wichtige Persönlichkeit dadurch berührt wird, usw. Ist dieses letztere, bei dem jegliche innere Verbindung zwischen der Tendenz der Partei und ihrem aktuellen Verfahren aufgehoben ist, gleichsam eine Unsachlichkeit zweiter Ordnung, so steigert sich dies noch zu einer solchen dritter Ordnung: die Form der Partei bewirkt oft, dafs die Entscheidung überhaupt nicht mehr aus einem praktischen, wie auch unsachlichen, Motive erfolgt, sondern in einer, die Parteiprobleme als solche garnicht berührenden Frage nur deshalb auf Ja fällt, weil sich der Gegner für Nein entschieden hat, und vice versa. Die Linie, welche die Parteien in einer vitalen Angelegenheit spaltet, setzt sich durch alle möglichen sonstigen Angelegenheiten vom allgemeinsten bis zum speziellsten Charakter fort, und zwar nur, weil man mit dem Gegner in jener hauptsächlichen Frage überhaupt nicht mehr an einem Strang ziehen mag, und die blofse Tatsache, dafs er sich für eine Seite irgend eines Dualismus entscheidet, schon hinreicht, um selbst die entgegengesetzte zu ergreifen. So haben die Sozialdemokraten in Deutschland gegen arbeiterfreundliche Mafsregeln gestimmt, blofs weil sie von andern Parteien oder von der Regierung befürwortet wurden. Der Parteidualismus wird gleichsam zu einem Apriori der Praxis, derart, dafs jedes überhaupt auftauchende Problem sich sogleich nach seinem Ja oder Nein auf die bestehenden Parteien verteilt, dafs die einmal statthabende Spaltung zu einer formalen Notwendigkeit des Getrenntbleibens auswächst. Ich nenne nur noch zwei Beispiele für die verschiedenen Typen. Als im 19. Jahrhundert in Frankreich die Frage der Urzeugung auftauchte, interessierten sich die Konservativen leidenschaftlich für deren Verneinung, die Liberalen ebenso für ihre Bejahung. Entsprechend ist es an verschiedenen Orten dem Problem der ästhetischen Volkserziehung, den verschiedenen Richtungen der Literatur u. a. gegangen. Und wenn selbst irgend ein entferntes Verhältnis der einzelnen

Entscheidung zu der ganzen Weltanschauung einer Partei zu finden wäre, so wird doch das Mafs der Leidenschaft und Kompromifslosigkeit für jede einzelne nur dadurch gegeben, dafs die andere Partei eben die andre Richtung vertritt; und wenn ein Zufall die eine Partei etwa für die umgekehrte Richtung engagiert hätte, so würde auch die andre die entsprechende, umgekehrte, selbst wenn sie ihr eigentlich unsympathisch wäre, ergriffen haben. Und nun das andre: Als die deutschfreisinnige Partei des Reichstages am 6. Mai 1893 sich aus Anlafs der Militärvorlage in zwei Gruppen schied, blieb die Landtagsfraktion bis in den Juli hinein beisammen. In den Landtagswahlen (Oktober) traten dann plötzlich dieselben Personen, die bis dahin zusammengewirkt hatten, als Gegner auf. In dem neu eröffneten Landtag wurde von keiner Seite eine Meinungsverschiedenheit in irgend einer vom Landtag zu entscheidenden Frage behauptet; aber die Trennung blieb dennoch aufrecht erhalten. Die Sinnlosigkeit solcher Parteiungsformen tritt besonders grell, aber auch besonders häufig hervor, wenn die Gegensätze innerhalb eines engen, durch persönliche Interessen bestimmten Kreises entstanden sind und sich nun auf die Fragen des gröfsten Kreises fortpflanzen, über die zwar die gleichen Personen entscheiden, aber von völlig andern Gesichtspunkten aus entscheiden sollten. In deutschen agrarischen Bezirken ist häufig beobachtet worden, dafs die Bauern und die Arbeiter nur deshalb anders als der Grofsgrundbesitzer zu den Parlamenten wählen, weil dieser in kommunalen Angelegenheiten ihren Wünschen entgegengetreten ist.

Was mit alledem für scharf gegeneinander konstituierte Parteien aufgezeigt ist, wird allenthalben wirksam, wo eine gröfsere Masse — die nicht gerade von einem momentanen Impulse gepackt ist — Mafsregeln ergreifen soll. Denn unvermeidlich werden sich in ihr Parteiungen bilden, deren Macht durch den objektiven Sachverhalt nicht zu überwinden ist und sich mindestens in hemmenden Verschiebungen und Verstimmungen, Übertriebenheiten und Vernachlässigungen offenbart. Diese Macht der Partei als blofser Form, welche sich an ihrer kontinuierlichen Fortsetzung durch die heterogensten Interessengebiete zeigt, ist eines der schwersten Hindernisse für die Einheitlichkeit, ja überhaupt für das Zustandekommen der Aktionen einer Gruppe. Der Zerrissenheit und Hinderung, die hieraus folgt, soll die Übertragung der zu führenden Gruppenangelegenheiten an besondere Organe abhelfen. Indem diese von vornherein von dem Gesichtspunkt des sachlich be-

stimmten Zweckes aus konstruiert sind, rückt dieser sogleich von den sonstigen Interessen und Meinungen der Personen psychologisch weiter ab. Diese Gruppe besteht als solche eben nur ad hoc, und das löst im Bewuſstsein des Einzelnen das hoc, das Sachliche, sehr scharf von allem los, was nichts mit ihm zu tun hat, läſst es schwerer zu den, entweder pointierten oder naiven, Verschmelzungen mit sachlich nicht hingehörigen Tendenzen kommen. Dadurch wird die Aktion des Organs sehr viel einheitlicher, lebhafter, zielbewuſster; die Selbsterhaltung der Gruppe gewinnt in dem Maſse, in dem die Kraftverschwendung aufhört, die in jenen Vermischungen und der aus ihnen folgenden gegenseitigen Paralysierung der Kräfte liegt und die bei der unmittelbaren, nicht arbeitsteiligen Besorgung der Gruppenangelegenheiten durch die ganze Gruppe unvermeidlich ist. — Daſs dieser Vorzug nicht ohne Abzug ist, liegt auf der Hand. Es ist freilich wahrscheinlich, daſs der Beamte, sozusagen nicht aus sich, sondern aus der Idee der Gruppe heraus handelnd, pflichtmäſsig verfahren wird; aber auch daſs er nur pflichtmäſsig verfahren wird. Mit derselben Objektivität, die seine Vornahmen und Entscheidungen reguliert, wird er auch das Maſs seines Krafteinsatzes abgrenzen und seine subjektive Persönlichkeit, wie er sie nicht in den Inhalt seines Tuns einflieſsen lassen darf, auch ihrem Energievorrat nach nicht weiter für dieses verbrauchen, als es objektiv normiert ist. Und mit den bedenklicheren werden auch wertvollere Seiten der Persönlichkeit, die Herzenswärme, die Vorbehaltlosigkeit des Sich-Hingebens, das groſsherzige Nicht-Unterscheiden zwischen dem eigenen und dem fremden Interesse, durch die Objektivierung des Organs abgestellt werden. Wie Objektivität allenthalben das Korrelat der Arbeitsteilung ist, so ist, was man als die Objektivität des Beamten als solchen rühmt, eben die Folge der Differenzierung, mit der die Beamtenschaft um sachlich-spezielle, aus den Verschmelzungen und deshalb den Spaltungen des Gesamtlebens gelöste Zweckgesichtspunkte herum erwachsen ist.

3. Betrafen diese Vorzüge, die die Organbildung vor der Aktion der Totalgruppe für die Erhaltung derselben aufweist, gleichsam das Tempo und den Rhythmus der gruppenerhaltenden Prozesse, so erstrecken sie sich weiterhin auf ihre qualitativen Bestimmungen. Hier ist nun zuerst die psychologische Konstellation entscheidend, die uns schon so oft wichtig wurde: die Gesamtaktion der Menge wird in intellektueller Hinsicht immer auf einem relativ niedrigen Niveau stehen;

denn derjenige Punkt, auf den eine grofse Anzahl von Individuen sich vereinigt, mufs sehr nahe an dem Niveau des Tiefststehenden unter ihnen liegen; und dies wiederum, weil jeder Hochstehende hinabsteigen, aber nicht jeder Tiefstehende hinaufsteigen kann, so dafs dieser und nicht jener den Punkt angibt, an dem beide sich zusammenfinden können: was Allen gemeinsam ist, kann nur der Besitz des am wenigsten Besitzenden sein. Diese Regel, die für alle Kollektivaktionen — von einem Strafsenmob bis zu gelehrten Körperschaften — von gröfster Bedeutung ist, besitzt natürlich keine mechanisch-gleichmäfsige Gültigkeit. Die Höhe der hochstehenden Menschen ist nicht einfach ein Plus ebenderselben Qualitäten, von denen dem Tiefstehenden ein Minus zukommt, so dafs jener unter allen Umständen besäfse, was dieser besitzt, aber dieser nicht, was jener. Vielmehr, der superiore Mensch ist von dem untergeordneten in manchen Hinsichten so sehr der Art nach unterschieden, dafs er in ihnen sich überhaupt nicht auf dessen Standpunkt begeben kann, weder der Wirklichkeit nach, noch dem Begreifen nach: wenn der Kammerdiener den Helden nicht versteht, so versteht auch der Held den Kammerdiener nicht. Nur der räumlich-symbolische Ausdruck des Hoch- und Niedrigstehens läfst hier an einen blofsen Mafsunterschied glauben, so dafs der höhere Mensch nur seinen Überschufs abzustellen brauchte, um sich mit dem niederen auf einem Niveau zusammenzufinden. Indes kann es bei Bestehen eines so generellen Unterschiedes, der durch kein Sich-Herabstimmen und keine Paralysierung eines quantitativen Überwiegens in eine Einheit übergehen kann, auch zu keiner eigentlichen Kollektivhandlung kommen. Es mag hier der eine äufserlich etwas mit dem andern mitmachen, aber das geschieht nur mit Energien oder Teilen der Persönlichkeit, die nicht solche der wirklichen Persönlichkeit sind. Soll eine Mehrheit wirklich zusammenhandeln, so wird es nur nach denjenigen Richtungen geschehen, die ein Herabsteigen des Höheren zu dem Niveau des Tieferen ermöglichen. Deshalb ist es schon ein optimistischer Irrtum, wenn man ein solches soziales Niveau als das »durchschnittliche« bezeichnet; nicht nach dem Durchschnitt, dem Mittleren zwischen den höchsten und den tiefsten Elementen, sondern nach diesen letzteren zu mufs der Charakter einer Gruppenhandlung gravitieren. Dies ist eine zu allen Zeiten bestätigte Erfahrung — von Solon an, der von den Athenern sagte, jeder einzelne sei ein schlauer Fuchs, aber auf der

Pnyx seien sie eine Herde Schafe, bis zu Friedrich dem Grofsen, der seine Generale für die vernünftigsten Leute erklärte, wenn er mit jedem allein spräche, aber für Schafsköpfe, wenn sie zu einem Kriegsrat versammelt wären; was dann Schiller zu dem Epigramm zusammenfafste, dafs leidlich kluge und verständige Leute in corpore zu einem Dummkopf würden. Das ist nicht nur der Erfolg jener fatalen Nivellierung nach unten zu, die die Kooperation einer Masse bedingt. Sondern es liegt auch daran, dafs in einer versammelten Menge den temperamentvollsten, radikalsten, lungenkräftigsten Elementen die Führung zufallen wird, nicht aber den intellektuell bedeutendsten, denen sehr oft die leidenschaftliche Subjektivität, die mitreifsende Suggestivkraft fehlt. »Weil nun die Verständigen zurücktreten und schweigen, sagt Dio Chrysostomos zu den Alexandrinern, darum entstehen bei euch die ewigen Streitigkeiten, die zügellosen Reden, die Verdächtigungen«. Wo Erregung und Äufserung von Gefühlen in Frage steht, gilt diese Norm nicht, weil sich in einer aktuell zusammenbefindlichen Masse eine gewisse Kollektivnervosität erzeugt — ein Mitgerissen-Werden des Gefühls, gegenseitig ausgeübte Stimulierungen —, so dafs eine momentane Erhöhung der Individuen über die durchschnittliche Intensität ihrer Gefühle erfolgen mag. Wenn deshalb Karl Maria von Weber über das grofse Publikum sagt: »der Einzelne ist ein Esel und das Ganze ist doch Gottes Stimme« — so ist dies die Erfahrung eines Musikers, der an das Gefühl der Masse appelliert, nicht an ihre Intellektualität. Diese vielmehr bleibt an jenes unterdurchschnittliche Niveau gefesselt, auf dem der Höchste und der Niedrigste sich zusammenfinden kann, und das einer erheblichen Steigerung erfahrungsmäfsig wohl auf dem Gebiet des Gefühls und der Willensimpulse, aber nicht auf dem des Intellekts zugänglich ist. Während nun die Erhaltung der Gruppe einerseits auf den unmittelbaren Verhältnissen von Individuum zu Individuum beruht und in diesen jeder Mensch den ganzen, ihm überhaupt eigenen Intellekt voll entfaltet, ist dies andrerseits in denjenigen Angelegenheiten absolut nicht der Fall, wo die Gruppe als Einheit zu handeln hat. Man kann jenes die molekularen, dieses die molaren Bewegungen der Gruppe nennen; in jenen ist eine Vertretung der Individuen prinzipiell weder möglich noch erforderlich; in diesen ist beides der Fall. Die Erfahrung der grofsen englischen Gewerkvereine — um ein Beispiel von unzähligen zu nennen — hat gezeigt, dafs die Massenversammlungen oft die törichtsten und verderblichsten

Beschlüsse fassen (man nannte die aggregate meetings darum aggravated meetings), und die meisten von ihnen haben sie zu Gunsten von Delegiertenversammlungen aufgegeben. Wo eine gröfsere Gruppe ihre Angelegenheiten unmittelbar selbst führt, da hält die Notwendigkeit, dafs ein jeder die Mafsregel einigermafsen begreife und billige, dieselbe an der Norm der Trivialität fest; erst wenn sie einer aus relativ wenigen Personen bestehenden Organisation übergeben ist, kann in ihrer Behandlung das spezifische Talent zur Geltung kommen. Begabung und Sachkenntnis, wie sie immer nur wenigen unter den Vielen eigen sind, müssen innerhalb der beschliefsenden Gesamtgruppe sich, im besten Falle, ihren Einflufs jedesmal erkämpfen, während sie denselben innerhalb des differenzierten Organs wenigstens prinzipiell unbestritten besitzen [1]).

---

[1]) Zweifellos kommen auch entgegengesetzte Erscheinungen vor: innerhalb einer Beamtenschaft enthält oft Eifersüchtelei dem Talente den Einflufs vor, der ihm gebührt, während andrerseits gerade die grofse Masse leicht und mit Hintansetzung des eigenen Urteils einem begabten Einzelnen folgen mag. Für eine abstrahierende Wissenschaft wie die Soziologie ist es unvermeidlich, dafs die einzelnen typischen Zusammenhänge, die sie darstellt, nicht die ganze Fülle und Komplikation der historischen Wirklichkeit erschöpfen können. Denn so gültig und wirksam auch der Zusammenhang sei, den sie behauptet: das konkrete Geschehen wird immer noch aufser diesem eine Reihe anderweitiger Kräfte enthalten, die in dem schliefslich sichtbaren Gesamteffekt die Wirkung jenes ersteren verdecken können. Auch den Inhalt der Physik bilden zum Teil gewisse gesetzliche Zusammenhänge von Bewegungen, die in der empirisch gegebenen Welt sich niemals in der reinen Konsequenz darstellen, in der die mathematische Berechnung oder das Experiment im Laboratorium sie zeigt. Darum sind die so festgestellten Kräftebeziehungen nicht weniger in all den Fällen wirklich und wirksam, in denen die wissenschaftlich festgestellten Bedingungen bezw. die Anfangsglieder ihrer sich finden; nur dafs ihr Verlauf nicht die Reinheit des wissenschaftlichen Schemas zeigt, weil aufser ihnen noch stets eine Reihe andrer Kräfte und Bedingungen auf die gleiche Substanz einwirkt; in der Resultante von diesen und jenen, in der das wirkliche Geschehen schliefslich besteht, mag der Anteil jener für die unmittelbare Beobachtung sich verbergen, nur einen unwahrnehmbaren und nicht herauszulösenden Teil zum Gesamteffekt beitragen. Diese Unzulänglichkeit, welche jede typisch-gesetzliche Erkenntnis eines Zusammenhangs gegenüber der Wirklichkeit aufweist, gelangt ersichtlich in den Wissenschaften vom Geiste auf ihren Höhepunkt, weil auf ihrem Gebiete nicht nur die Faktoren des einzelnen Geschehens sich in einer kaum entwirrbaren Komplikation verweben, sondern auch das Schicksal des einzelnen, den man herausanalysieren mag, sich der Feststellung durch Mathematik oder Experiment entzieht. Jeder Zusammenhang zwischen Ursachen und Folgen, den man aus historischen Be-

Darin liegt die Überlegenheit des Parlamentarismus vor dem Plebiszit. Man hat bemerkt, das unmittelbare Volksabstimmungen selten eine Majorität für originelle und kühne Maſsregeln zeigen, daſs diese vielmehr meistens auf der Seite der Ängstlichkeit, Bequemlichkeit, Trivialität ist. Der einzelne Vertreter, den die Masse wählt, besitzt noch personale Qualitäten auſser denjenigen, die — besonders in den Epochen reiner Parteiwahlen — im Bewuſstsein der wählenden Menge sind. Er bringt etwas hinzu, was auſserhalb dessen steht, das eigentlich an ihm gewählt ist. Einer der vorzüglichsten Kenner des englischen Parlamentes sagt darum, es gelte für einen Abgeordneten als Ehrensache, die Wünsche seiner Wählerschaft nicht zum Ausdruck zu bringen, wenn er dies nicht mit seiner Überzeugung vereinigen könnte. So können in Parlamenten persönliche Talente und intellektuelle Nüancierungen, wie sie sich nur an Einzelsubjekten finden, erheblichen Einfluſs gewinnen, und sogar über die Trennung in Parteien hinweg, die die Einheit der Gruppe so oft bedrohen, ihrer Erhaltung dienen. Freilich leidet die Wirksamkeit des personalen Prinzipes im Parlamente an neuen Nivellierungen: einmal, weil das Parlament, zu dem der Einzelne spricht, selbst eine relativ groſse Körperschaft ist, die äuſserst verschiedene Parteien und Individuen einschlieſst, so daſs die Punkte gemeinsamen und gegenseitigen Verständnisses in der intellektuellen Skala nur recht niedrig liegen können. (Bei wie geistig unerheblichen Scherzen z. B. verzeichnen die Parlamentsberichte: Heiterkeit!) Zweitens, weil der Einzelne einer Partei angehört, die als solche nicht auf einem individuellen, sondern auf einem sozialen Niveau steht und die seine parlamentarischen Betätigungen gleich an ihrer Quelle nivelliert; weshalb denn auch alle parlamentarischen und parlamentsähnlichen Vertretungen in ihrem Werte herabgesetzt sind, sobald sie imperativische Mandate haben, nur die Transportmittel sind, um die »Stimmen« der »Masse« mechanisch an einem Ort zusammenzubringen. Drittens, weil der Abgeordnete mittelbar, aber doch ab-

gebenheiten oder psychologischer Wahrscheinlichkeit heraus als den normalen ansehen mag, wird in vielen Fällen, in denen seine Bedingungen gegeben sind, dennoch nicht einzutreten scheinen. Dies braucht an der Richtigkeit seiner Feststellung nicht irre zu machen, sondern beweist nur, daſs auf die fraglichen Individuen auſser jener Kraft noch andre, vielleicht entgegengesetzt gerichtete, gewirkt haben, welche in dem sichtbaren Gesamteffekt überwogen.

sichtlich zum ganzen Lande spricht. Wie sehr dies gerade den inneren Charakter der Äufserungen bestimmt, sieht man daraus, dafs das Gerichtetsein der parlamentarischen Reden an die Nation als ganze in England schon im 17. Jahrhundert etwas ganz klares und bewufstes ist — obgleich damals noch an keine Veröffentlichung der Debatten zu denken war. Die Notwendigkeit aber, es einer Masse recht zu machen, verdirbt nicht nur den »Charakter«, wie es Bismarck von der Politik gesagt hat und wie es, trotz aller gerechten Korrekturen, die sittliche Labilität des Schauspielertums zeigt, sondern es unterbindet auch unendlich oft die Feinheit und Besonderheit der intellektuellen Äufserungen. Die Vertreter der Masse scheinen als solche etwas von der Unzurechnungsfähigkeit der Masse selbst zu haben — wozu ein gewisser Machtkitzel, die Unverantwortlichkeit, eine Unbalanziertheit zwischen der Bedeutung der Persönlichkeit und der der Ideen und Interessen, die sie vertritt, endlich etwas sehr Unlogisches, aber psychologisch doch Begreifliches zusammenwirken: nämlich gerade das Bewufstsein, im Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit zu stehen. Ohne Momente dieser Art hinzuzuziehen, könnte man die Gassenbubenszenen nicht begreifen, die in manchen Parlamenten etwas schlechthin gewöhnliches, und in sehr wenigen etwas schlechthin ungewöhnliches sind. Schon der Kardinal Retz bemerkt in seinen Memoiren, wo er das Pariser Parlament zur Zeit der Fronde beschreibt, dafs derartige Körperschaften, wenn sie auch noch so viel hochstehende und gebildete Personen einschliefsen, bei gemeinschaftlichem Beraten immer wie der Pöbel handeln.

Diese Abzüge vom intellektuellen Vorteile der Organbildung sind indes nur mit dem Parlamentarismus verbunden und treffen nicht ihre sonstigen Formen. Ja, eben diese Nachteile bilden, wie die Entwickelung des Parlamentarismus zeigt, auf höherer Stufe gerade einen Beweis für die Notwendigkeit der Organbildung. In England führte die Unmöglichkeit, mit einer so zahlreichen, heterogenen, unbeständigen und doch zugleich schwer beweglichen Körperschaft, wie das House of Commons war, zu regieren, am Ende des 17. Jahrhunderts zu der Bildung des Ministeriums. Das englische Ministerium ist tatsächlich ein Organ des Parlaments, das sich zu diesem ungefähr so verhält wie das Parlament selbst zu dem ganzen Lande. Indem es aus führenden Mitgliedern des Parlaments gebildet wird und die jeweilige Majorität desselben repräsentiert, vereinigt es die Gesamttendenz der gröfsten

Gruppe — die es gleichsam in sublimierter Form darstellt — mit den Vorteilen individueller Begabung, wie sie nur bei der Führung durch Einzelpersönlichkeiten und innerhalb einer so wenig zahlreichen Vereinigung, wie ein Ministerium ist, zur Geltung kommen können. Das englische Ministerium ist ein geniales Mittel, durch weitere Konzentrierung des differenzierten Organs diejenigen Mängel auszugleichen, mit denen das letztere die Unzulänglichkeit der Gesamt-Gruppenaktion wiederholt, zu deren Vermeidung es grade gebildet war. In andrer Weise haben die englischen Gewerkvereine die Vorteile der parlamentarischen Form durch ihre Nachteile hindurch gerettet. Mit ihrer Vertreterversammlung, ihrem »Parlament« allein konnten sie sich nicht recht verwalten, mit besoldeten Beamten aber glaubten sie sich einer schwer kontrollierbaren Bureaukratie ausgeliefert. Die grofsen Gewerkvereine halfen sich nun so, dafs sie neben den Beamten des Gesamtvereins solche für die Distrikte anstellten und diese in das Parlament, das die ersteren zu kontrollieren hat, delegierten. Die letzteren haben durch ihre enge Verbindung mit ihren besonderen Wählerschaften ganz andre Interessen und Aufgaben, als die Beamten der Föderation, was sie hindert, mit diesen zusammen eine einheitliche Bureaukratie zu bilden. Die zwei Positionen: als Vertreter eines Distriktes und als dessen angestellter Beamter bilden wechselseitige Gegengewichte und die Funktion, die im Landesparlament das Ministerium übt, ist vermöge dieser Einrichtung durch das Parlament selbst hin verteilt — eine soziologische Formung, die in primitiverer Art der »Rat« der deutschen Städte, wie er im 12. Jahrhundert überall entstand, antizipiert hatte. Denn als dessen Wesen wird es bezeichnet, dafs er den Fortschritt von einem entweder blos vertretenden oder blos herrschenden Beamtentum zu einem zugleich vertretenden und herrschenden darstelle. Indem der Rat regierte, tat er es doch als Organ, nicht als Herr — was sich damit symbolisierte, dafs er der Stadt schwur. — Und hier tritt ein Versuch auf, mit einer ganz andern Technik, als sie das Verhältnis des englischen Ministeriums zum Parlament bestimmt, und doch mit der formgleichen Teleologie, die Vorteile einer engen Gruppe mit denen einer weiteren in Bezug auf das praktische Regiment zu vereinigen. Der Frankfurter Rat bestand eine Zeitlang, um das Jahr 1400 herum, aus 63 Mitgliedern, von denen aber immer nur ein Drittel wirklich die Geschäfte führte, und zwar in regelmäfsigem einjährigem Turnus; in wichtigen Fällen war aber der

amtierende Teil berechtigt, einen oder beide andre hinzuzuziehen. Hierdurch wurden die Vorteile erreicht, die an eine grofse Zahl von Ratsmitgliedern gebunden waren: das Vertrauen der Bürgerschaft, die Vertretung vielseitiger Interessen, die gegenseitige, der Kliquenwirtschaft entgegenarbeitende Kontrolle; zugleich aber auch die, die sich gerade an eine numerische Beschränkung des Organes knüpfen, die straffere Zentralisation, die Leichtigkeit der Verständigung, die billigere Verwaltung. — Der Beweis für die Notwendigkeit jener, über das Parlament hinauswachsenden Organbildung ist nicht weniger ex contrario zu führen. Die ungeheure Verschwendung von Zeit und Mitteln, mit der in Nordamerika die Staatsmaschine sich vorwärts bewegt, schiebt einer ihrer besten Kenner darauf, dafs die öffentliche Meinung alles machen soll, aber keine derartig führende Potenz sich gegenüber hat, wie es in Europa die Ministerien seien. Weder im Kongrefs noch in dem Parlament eines Einzelstaates sitzen Regierungsbeamte mit ministerieller Autorität, deren spezielle Pflicht und Lebensaufgabe es wäre, die Initiative auf noch nicht betretenen Gebieten zu ergreifen, die Behandlung der Geschäfte durch leitende Ideen zu vereinheitlichen, die Verantwortung für Erhaltung und Fortschritt des Ganzen zu tragen — kurz, dasjenige zu leisten, was nur Individuen als solche leisten können, und was, wie dieses Beispiel zeigt, durch die Gesamtaktion der primären Gruppenelemente — hier in der Form der »öffentlichen Meinung« — garnicht ersetzt werden kann.

Exkurs über Sozialpsychologie.

Diese Erörterung der Erfolge, die aus dem Zusammenschlufs bestimmter Gruppenmitglieder zu führenden Organen hervorgehen, ist so wesentlich psychologischer Art, dafs hier in besonders hohem Mafse Soziologie nur zu einem andern Namen für Sozialpsychologie zu werden scheint. Nachdem ich im 1. Kapitel (S. 21ff.) den erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen Soziologie und Psychologie festzulegen suchte, bedarf es nun doch über diese Grenzsetzung hinaus einer näheren positiven Bestimmung über die besondere Psychologie, die man die soziale nennt. Denn wenn man schon die individuelle Psychologie nicht zum Ort der Soziologie designieren will, so wird doch die Sozialpsychologie als ein jener gegenüber ganz selbständiges Problemgebiet bezeichnet und damit

ihre Konfundierung mit der Soziologie von neuem zu einer Gefahr für diese. Damit die oben vollbrachte methodische Trennung der Soziologie von der Psychologie überhaupt — trotz aller Angewiesenheit jener auf diese — auch gegenüber der Sozialpsychologie zu Recht bestehe, bedarf es des Nachweises, dafs die letztere keine grundsätzliche Eigenheit gegenüber der individuellen besitze. Ich füge diesen Nachweis aus dem oben betonten Grunde hier ein, obgleich er auch überall sonst in diesem Buche seinen Platz hätte. Die Tatsache freilich, dafs seelische Prozesse nur im Individuum und nirgends anders stattfinden, weist noch nicht hinreichend die Theorie zurück, nach der die Psychologie der »Gesellschaft« (der Massen, der Gruppen, der Nationalitäten, der Zeiten) neben der Psychologie des Individuums als ein gleichwertiges, aber dem Wesen und dem Träger nach heterogenes Gebilde stünde. Aus der besonderen Struktur der Erscheinungen vielmehr, auf die diese Meinung sich bezieht, mufs begreiflich gemacht werden, wieso es trotz der augenscheinlichen Beschränkung des Seelenlebens auf individuelle Träger zu jenem Begriff der Sozialpsychologie kommen konnte. —

Die Entwicklung der Sprache wie des Staates, des Rechtes wie der Religion, der Sitten wie der allgemeinen Geistesformen überhaupt, weist weit über jede Einzelseele hinaus; an solchen seelischen Inhalten können die Einzelnen wohl teil haben, ohne dafs aber das wechselnde Mafs dieses Teilhabens den Sinn oder die Notwendigkeit jener Gebilde alterierte. Weil sie nun aber doch in ihrer Ganzheit einen Produzenten und Träger haben müssen, der kein Einzelner sein kann, so scheint nur übrig zu bleiben, dafs die Gesellschaft, die Einheit aus und über den Einzelnen, dies Subjekt ist. Hier könnte die soziale Psychologie meinen, ihr spezifisches Gebiet zu finden: Produkte von unbestrittener Seelenhaftigkeit, in der Gesellschaft existierend und doch nicht von Individuen als solchen abhängig; sodafs, wenn sie nicht vom Himmel gefallen sind, nur die Gesellschaft, das seelische Subjekt jenseits der Individuen, als ihr Schöpfer und Träger anzusehen ist. Dies ist der Gesichtspunkt, von dem aus man von einer Volksseele, einem Bewufstsein der Gesellschaft, einem Geist der Zeiten als von realen, produktiven Mächten gesprochen hat. Diesen Mystizismus, der seelische Vorgänge aufserhalb von Seelen, die immer einzelne sind, stellen will, beheben wir, indem wir die konkreten geistigen V o r g ä n g e, in

denen Recht und Sitte, Sprache und Kultur, Religion und Lebensformen entstehen und wirklich sind, von den ideellen, für sich gedachten Inhalten derselben unterscheiden. Von dem Wortschatz und den Verbindungsformen der Sprache, wie sie in Wörterbuch und Grammatik vorliegen, von den rechtlichen, im Gesetzbuch niedergelegten Normen, von dem dogmatischen Gehalt der Religion, kann man sagen, dafs sie gelten — wenn auch nicht in dem überhistorischen Sinn, in dem die Naturgesetze und die Normen der Logik »gelten« —, dafs sie eine innere Dignität, unabhängig von den einzelnen Fällen ihrer Anwendung durch Individuen, besitzen. Aber diese Gültigkeit ihres Inhalts ist keine seelische Existenz, die eines empirischen Trägers bedürfte, so wenig, den eben angedeuteten Unterschied vorbehalten, der Pythagoreische Lehrsatz eines solchen bedarf. Gewifs ist auch dieser geistigen Wesens und in dem physisch bestehenden Dreieck liegt er nicht, denn er spricht ein Verhältnis seiner Seiten aus, das wir an keiner derselben in ihrer Existenz für sich finden. Andrerseits ist diese Unkörperlichkeit des Pythagoreischen Satzes aber auch nicht gleich seinem Gedachtwerden durch einzelne Seelen; denn er bleibt gültig, völlig unabhängig davon, ob er überhaupt von solchen vorgestellt wird oder nicht, wie die Sprache, die Rechtsnormen, die sittlichen Imperative, die Kulturformen ihrem Inhalte und Sinne nach bestehen, unabhängig von der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit, Häufigkeit oder Seltenheit, mit der sie in den empirischen Bewufstseinen erscheinen. Hier liegt eine besondere Kategorie vor, die sich zwar nur historisch verwirklicht, aber in derjenigen Totalität und Geschlossenheit ihrer Inhalte, in der sie einen überindividuellen Schöpfer und Bewahrer zu fordern scheint, nicht historisch, sondern nur ideell bestehend — während die psychologische Realität immer nur Bruchstücke davon schafft und weiterträgt oder jene Inhalte als blofse Begriffe vorstellt. Der empirische Ursprung der einzelnen Sprachteile und -formen, sowie ihre praktische Verwendung in jedem einzelnen Falle; die Wirksamkeit des Rechtes als psychologischen Elementes im Kaufmann, im Verbrecher, im Richter; Mafs und Art, wie die Kulturinhalte von einem Individuum dem andern überliefert und in jedem weitergebildet werden — das sind durchaus Probleme der individuellen Psychologie, die ihnen freilich nur sehr unvollständig gewachsen ist. Aber in jener Gelöstheit von den indivi-

d u e l l e n Realisierungsprozessen sind Sprache, Recht, allgemeine Kulturgebilde usw. nicht etwa Produkte des Subjektes: Gesellschaftsseele, weil die Alternative: wenn das Geistige nicht individuellen Geistern einwohnt, so müsse es eben einem sozialen Geiste einwohnen — brüchig ist. Es gibt vielmehr ein Drittes: den objektiv geistigen I n h a l t, der nichts Psychologisches mehr ist, so wenig wie der logische Sinn eines Urteils etwas Psychologisches ist, obgleich er nur innerhalb und vermöge der seelischen Dynamik eine Bewufstseinsrealität erlangen kann.

Nun aber läfst der absehbar nicht zu behebende Mangel an Einsicht in jenes seelische Schaffen und Nachschaffen diese individualpsychischen Aktionen zu einer undifferenzierten Masse zusammenrinnen, zu der Einheit eines seelischen Subjekts, das sich verführerisch nahe zum Träger jener, in ihrem Ursprung so dunkeln Gebilde darbietet. In Wirklichkeit ist ihr Ursprung individualpsychologisch, aber kein einheitlicher, sondern bedarf einer Mehrheit seelischer Einheiten, die auf einander wirken; umgekehrt, soweit sie als Einheit betrachtet werden, haben sie überhaupt keinen U r s p r u n g, sondern sind ein ideeller Inhalt, wie der Pythagoreische Lehrsatz seinem Inhalte nach keinen Ursprung hat. Darum ist gegenüber ihnen als Einheiten, in Abstraktion von ihrer zufälligen und teilweisen Wirklichkeit in Einzelseelen, die Frage nach einem psychischen Träger überhaupt falsch gestellt und gilt nur wieder, wenn sie nachträglich zu Begriffen in Einzelgeistern werden, wie jetzt, wenn wir von ihnen sprechen.

Das Motiv nun, das eine besondere soziale Seelenhaftigkeit jenseits der individuellen aufzudrängen scheint, wirkt nicht nur, wo sich objektiv geistige Gebilde als ein idealer Gemeinbesitz bieten, sondern auch, wo eine unmittelbare, sinnliche Aktion einer Masse die Verhaltungsweisen der Einzelnen in sich einzieht und zu einer spezifischen, in diese Einzelakte nicht zerlegbaren Erscheinung formt. Dies Motiv ist, dafs — nicht sowohl das Handeln als — das R e s u l t a t des Handelns als ein einheitliches auftritt. Wenn eine Menschenmenge ein Haus zerstört, ein Urteil fällt, in ein Geschrei ausbricht — so summieren sich die Aktionen der einzelnen Subjekte in ein Geschehnis, das wir als e i n e s, als die Verwirklichung e i n e s Begriffes bezeichnen. Und hier nun tritt die grofse Verwechslung ein: das einheitliche äufsere Ergebnis vieler subjek-

tiver Seelenvorgänge wird als das Ergebnis eines einheitlichen Seelenvorganges gedeutet — nämlich eines Vorganges in der Kollektivseele. Die Einheitlichkeit der resultierenden Erscheinung spiegelt sich in der vorausgesetzten Einheit ihrer psychischen Ursache! Das Trügerische dieses Schlusses aber, auf dem die ganze Kollektivpsychologie in ihrem generellen Unterschied gegen die Individualpsychologie beruht, liegt auf der Hand: die Einheit der Kollektivhandlungen, die nur auf der Seite des sichtbaren Ergebnisses liegt, wird daraufhin für die Seite der inneren Ursache, des subjektiven Trägers, erschlichen.

Aber ein letztes Motiv, das sich für viele der hier untersuchten Zusammenhänge als ein unentbehrliches Glied zeigte, scheint doch noch eine soziale Psychologie als Gegenstück der individuellen unentbehrlich zu machen: die qualitative Unterschiedenheit in den Gefühlen, Handlungen, Vorstellungen der in einer Masse befindlichen Individuen von den seelischen Vorgängen, die sich nicht innerhalb einer Menge, sondern im individuellen Fürsichsein abspielen. Unzählige Male kommt eine Kommission zu andern Beschlüssen, als sie jedes Mitglied für sich gefaſst haben würde, wird der Einzelne, von einer Menge umgeben, zu Handlungen mitgerissen, die ihm sonst ganz fern gelegen hätten, läſst sich eine Masse Behandlungen und Zumutungen bieten, die sich kein Einzelner aus ihr gefallen lieſse, wenn sie ihm allein gälten, entsteht die oben zitierte »in-corpore-Dummheit« aus solchen, die, »sieht man sie einzeln, leidlich klug und verständig« sind. Hier scheint also aus den Einzelnen eine neue, eigne Einheit zu entstehen, die in qualitativ von jenen verschiedener Weise agiert und reagiert. Genau angesehen indeſs handelt es sich in solchen Fällen um die Handlungsweisen von Individuen, die dadurch beeinfluſst sind, daſs das einzelne von andern umgeben ist; dadurch finden nervöse, intellektuelle, suggestive, moralische Umstimmungen seiner seelischen Verfassung andern Situationen gegenüber statt, in denen solche Einflüsse nicht vorhanden sind. Wenn diese nun, gegenseitig eingreifend, alle Mitglieder der Gruppe in gleicher Weise innerlich modifizieren, so wird ihre Totalaktion allerdings anders aussehen, als die Aktion jedes Einzelnen, wenn er sich in andrer, isolierter Lage befände. Darum aber bleibt dasjenige, was an der Aktion psychisch ist, nicht weniger individuell-psychisch, die Ge-

samthandlung nicht weniger aus rein individuellen Beiträgen zusammengesetzt. Wenn man hier eine qualitative Differenz finden will, die überhaupt über den Einzelnen hinauswiese, so vergleicht man zwei unter ganz verschiedenen Bedingungen stehende Dinge: das von andern nicht beeinflufste mit dem von andern beeinflufsten Verhalten des Individuums — zwei Dinge, deren Verschiedenheit völlig in der Einzelseele Platz hat, so gut wie jede andre Verschiedenheit von Stimmungen und Handlungsweisen, und in keiner Weise zwingt, die eine Seite des Gegensatzes in einer neuen, überindividuellen psychischen Einheit zu lokalisieren. Als sozialpsychologisches Problem also bleibt legitimerweise dieses bestehen: welche Modifikation erfährt der seelische Prozefs eines Individuums, wenn er unter bestimmten Beeinflussungen durch die gesellschaftliche Umgebung verläuft? Dies aber ist ein Teil der allgemeinen psychologischen Aufgabe, die — was ein identischer Satz ist — eine individualpsychologische ist. Als Unterabteilung dieser ist die soziale Psychologie etwa der physiologischen koordiniert, die die Bestimmtheit der seelischen Vorgänge durch ihre Verbindung mit dem Körper, wie jene durch ihre Verbindung mit andern Seelen, untersucht.

Diese Tatsache der seelischen Beeinflussung durch das Vergesellschaftet-Sein — der einzige, aber freilich unermefslich ausgedehnte Gegenstand der Sozialpsychologie — verleiht ein gewisses Recht auf diesen Begriff an einen Typus von Fragen, denen an und für sich er nicht zukommt; ich bezeichne ihn, den Hauptsachen nach, einesteils als den statistischen, andrerseits als den ethnologischen. Wo innerhalb einer Gruppe eine psychische Erscheinung sich regelmäfsig an einem Bruchteil des Ganzen wiederholt, oder eine andre, etwa ein spezifischer Charakterzug, sich an der ganzen Gruppe oder mindestens ihrer Majorität und ihrem Durchschnitt vorfindet — pflegt man von sozialpsychologischen oder auch soziologischen Phänomenen zu sprechen. Dies ist indes nicht ohne weiteres gerechtfertigt. Wenn in einer bestimmten Epoche unter **m** *Todesfällen jedes Jahres sich* **n** *Selbstmörder finden, so ist dieser Satz, so sehr er Wahrheit sein mag, doch nur durch eine Synopsis des Beschauers möglich. Die sozialen Zustände* k ö n n e n *zwar die Kausalität der einzelnen Tat bestimmen oder mitbestimmen, aber sie brauchen es nicht, diese kann vielmehr eine rein personale,*

innere sein. Ebenso können die durchgehenden seelischen Bestimmtheiten einer Gruppe — nationaler, ständischer oder andrer Art — reine Parallelerscheinungen sein, die vielleicht auf die Gemeinsamkeit der Abstammung zurückgehen, aber durch das soziale Leben als solches nicht ausgewirkt sind. Die angeführten Bezeichnungen solcher Erscheinungen beruhen auf der Verwechslung des Nebeneinander mit dem Miteinander. Soziologisch wären sie nur dann, wenn sie als ein Gegenseitigkeitsverhältnis der Subjekte — das natürlich nicht auf beiden Seiten morphologisch gleiche Inhalte involviert — betrachtet werden könnten, sozialpsychologisch nur, insoweit ihr Auftreten an einem Individuum durch andre Individuen veranlafst wäre. Aber dies braucht zunächst garnicht vorzuliegen; wenn etwa die fragliche Erscheinung sich nur an einem einzigen Individuum fände, so würde man sie weder soziologisch noch sozialpsychologisch nennen, obgleich sie vielleicht in diesem Falle die genau gleiche Kausalität hätte, wie in dem andern, wo neben ihr in derselben Gruppe hunderte und tausende in derselben Art und Bewirktheit auftreten. Die blofse Multiplikation einer nur an Individuen konstatierbaren Erscheinung macht sie doch noch nicht zu einer soziologischen oder sozialpsychologischen! — obgleich diese Vertauschung einer numerisch vielfachen Gleichheit mit einer dynamisch-funktionellen Verwebung eine dauernd wirksame Vorstellungsweise ist.

Einen analogen Typus kann man den ethnologischen nennen: wenn die Unfähigkeit, die individuellen Geschehensreihen in ihrer Einzelheit zu erkennen oder der Mangel an Interesse für diese Einzelheit nur einen Durchschnitt, eine ganz generelle Bestimmtheit der psychischen Verfassungen oder Vorgänge in einer Gruppe nachzeichnen läfst. Dies liegt auch vor, wenn man z. B. wissen will, wie sich in der Schlacht bei Marathon »die Griechen« benommen haben. Hier wird freilich nicht beabsichtigt — selbst wenn es erreichbar wäre — den seelischen Prozefs in jedem einzelnen der griechischen Kämpfer psychologisch darzulegen. Sondern ein ganz besonderes Begriffsgebilde wird geschaffen: der durchschnittliche Grieche, der Typus des Griechen, »der Grieche« schlechthin — ersichtlich eine ideelle Konstruktion, von den Bedürfnissen des Erkennens her erwachsen und ohne Anspruch, an irgend einem der konkreten griechischen Individuen ein genau deckendes Gegen-

bild zu finden. Dennoch ist der eigentliche Sinn dieser Begriffskategorie kein sozialer, denn ihre Pointe liegt in keiner Wechselwirkung, keiner praktischen Verwebung und funktionellen Einheit der Vielen; sondern wirklich »der Grieche«, wenn auch nicht in singulärer Benennbarkeit, soll damit beschrieben werden, die Stimmung und Handlungsweise der bloſsen Summe der Kämpfer, projiziert auf eine ideale Durchschnittserscheinung, die so sehr ein Individuum ist, wie der Allgemeinbegriff der in Rede stehenden Griechen, dessen Verkörperung dieser typische »Grieche« ist, eben nur einer ist.

Was in all diesen Fällen, wo es sich um eine Summe von Individuen als solchen handelt, wo die gesellschaftlichen Tatsachen nur als Momente in der Bestimmung dieses Individuums, nicht anders als physiologische oder religiöse, wichtig werden — was in diesen dennoch als sozialpsychologisch gelten darf, ruht auf dem Schluſs: daſs die Gleichmäſsigkeit vieler Individuen, durch die sie einen Typus, einen Durchschnitt, ein irgendwie einheitliches Bild zu gewinnen erlauben, nicht ohne gegenseitige Beeinflussung zustande kommen kann. Der Gegenstand der Untersuchung bleibt immer das psychologische Individuum, die Gruppe als ganze kann auch für diese Betrachtungskategorien keine »Seele« haben. Aber die Homogeneität vieler Individuen, wie diese Kategorien sie voraussetzen, entsteht in der Regel nur durch deren Wechselwirkungen, mit ihrem Erfolge der Anähnlichung, der identischen Beeinflussung, der einheitlichen Zwecksetzungen, gehört also der Sozialpsychologie an — die sich auch hier nicht als ein nebengeordnetes Pendant der individuellen Psychologie, sondern als ein Teilgebiet eben dieser offenbart.

Die angeführten Momente vereinigen sich, um eine Gesellschaft ohne Organbildung den lockernden und zerstörenden Kräften auszusetzen, welche jede soziale Struktur in ihrem eigenen Inneren erzeugt. Dafür ist u. a. entscheidend, daſs die Persönlichkeiten, die antisozial und destruktiv, besonders einer bestimmten bestehenden Sozialform gegenüber wirken, sich in der Regel ganz diesem Kampf widmen, auch wenn es ein indirekter ist. Ihrer ganzen Persönlichkeit, die sie einsetzen, müssen auch ganze Persönlichkeiten zur Verteidigung der

bestehenden Ordnung entgegentreten. Die Totalität des Menschen entwickelt eben spezifische Kräfte, die nicht durch Summierung der Teilkräfte vieler Individuen aufgewogen werden können. Darum bedarf die soziale Selbsterhaltung nun der Organbildung vor allem auch gegenüber starken individuellen Mächten, die nicht eigentlich zerstörerisch und als sozial negative Potenzen wirken, sondern die die Gruppe zu unterwerfen trachten. Dafs die evangelische Kirche den Fürsten gegenüber widerstandslos war und ihre Suveränität als soziologisches Gebilde unendlich viel weniger als die katholische zu wahren vermochte, scheint mir zum grofsen Teil daran zu liegen, dafs sie nach ihrem ganzen individualistischen, auf den persönlichen Glauben des Einzelnen gebauten Prinzip nicht den überindividuellen, objektiven Geist ausbilden konnte, den die katholische Kirche in ihren Organen anschaulich und wirksam werden liefs: nicht nur in der festgefügten Hierarchie, deren persönliche Spitze gerade dem Fürstentum ein formales Paroli zu bieten vermochte, sondern in dem Mönchstum, das die Strenge seiner kirchlichen Zusammengehaltenheit und Teleologie in wunderbar kluger Weise mit der grofsen Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen zur Laienwelt verband: als heilig-ideales Beispiel, als Prediger, als Beichtiger, als Bettler. Eine Schar von Bettelmönchen war ein Organ der Kirche, mit dem ein Fürst schlecht kämpfen konnte und dem die evangelische Kirche kein annähernd wirksames an die Seite stellte. Solcher Mangel an Ausbildung von Organen wurde gerade in dem Fall, an den ich diese ganze Erörterung anknüpfte, zum Verhängnis: für die altgermanische Genossenschaftsverfassung. Denn jenen starken Herrscherpersönlichkeiten, wie sie in und nach dem Mittelalter in den lokalen und zentralen Fürstentümern auftauchten, war sie nicht gewachsen. Sie ging zu Grunde, weil ihr fehlte, was nur von individuellen Kräften getragene Organe einer Gesellschaft sichern können: Schnelligkeit der Entschlüsse, bedingungslose Zusammennahme aller Kräfte und jene höchste Intellektualität, die immer nur von Individuen entwickelt wird — sei es nun, dafs deren Motiv der Wille zur Macht oder das Verantwortlichkeitsgefühl ist. Sie hätte des »Beamten« (im weitesten Sinne) bedurft, dessen soziologisches Wesen es ist, das »soziale Niveau« in der Form der individuellen Intellektualität und Aktivität zu vertreten oder zu ihr heraufzubilden.

Diese zweckmäfsige Entferntheit des Organs der Gruppe von ihrer unmittelbaren Aktion geht so weit, dafs bei Beamten, deren Funktionen

den Charakter der unmittelbaren Verantwortung, Beweglichkeit, summarischen Entschliefsung tragen, selbst die Wahl durch eine Gemeinde nicht angezeigt ist, sondern nur die Anstellung durch die Regierung. Der unmittelbaren Gesamtheit fehlt die besondere, hier nötige Objektivität; nach welchem Modus sie auch wähle, stets ist es die Partei, also die Summe subjektiver Überzeugungen, die entscheidet. Als im 14. Jahrhundert in England das vor der Gemeinde und durch sie geführte Gerichtsverfahren sich als immer ungeeigneter herausstellte, den erweiterten Kreis der polizeilichen Aufgaben zu erfüllen, und die Notwendigkeit von Einzelbeamten unverkennbar wurde, die sich dann allmählig zu den »Friedensrichtern« formten — wollten die Stände durchaus deren Wahl für sich beanspruchen. Sie wurden aber immer zurückgewiesen und, wie der Erfolg zeigte, mit Recht. Gerade seit dem Beginn des Parlamentarismus wurde unverbrüchlich daran festgehalten, dafs alle Gerichtsgewalt nur aus Ernennung, niemals aus Wahl hervorgehen dürfe; deshalb hat die englische Krone auch schon früh die höchsten Richter selbst besoldet und hat, als das Parlament sich einmal erbot, seinerseits die Gehälter zu bezahlen, diesen Vorschlag abgelehnt. Dadurch, dafs die Regierung den Beamten ernennt, ist sein Organcharakter gleichsam in die zweite Potenz erhoben — entsprechend der allgemeinen Kulturentwicklung, in der die Ziele der Menschen durch einen immer reicher gegliederten Bau von Mitteln, durch das immer häufigere Einschieben von Mitteln der Mittel erreicht werden, aber trotz dieses scheinbaren Umweges dennoch sicherer und in weiterem Umfange als durch die Unmittelbarkeit des primitiven Verfahrens.

Andrerseits wird nun die Selbsterhaltung der Gruppe davon abhängen, dafs das so herausdifferenzierte Organ keine absolute Selbständigkeit erhalte. Es mufs vielmehr die Idee immer wirksam (wenngleich keineswegs immer bewufst) bleiben, dafs es sich hier doch nur um verkörperte Abstraktion der Wechselwirkungen in der Gruppe selbst handelt, dafs diese schliefslich die Grundlage bleiben, deren latente Energien, Entwicklungen, Zwecke in jenen Organen nur eine besonders praktische Form, eine Steigerung und Bereicherung durch die spezifischen Leistungen der Individualität erhalten. Das Organ darf nicht vergessen, dafs seine Unabhängigkeit nur seiner Abhängigkeit dienen soll, dafs sein Charakter als Selbstzweck nur ein Mittel ist. So kann es sogar kommen, dafs die Organfunktion nach manchen Seiten hin vollkommen geübt wird, wenn sie nicht die gesamte Existenz

des Funktionärs ausfüllt, sondern die Art eines Nebenamts bewahrt. Die ältesten Bischöfe waren Laien, die ihre Stellung in der Gemeinde als Ehrenamt inne hatten. Gerade so aber konnten sie reiner und unweltlicher ihrem Amte leben, als später, wo dies ein selbständig differenzierter Beruf wurde. Denn damit wurde es unvermeidlich, dafs die Formen des Berufsbeamtentums, die die Weltlichkeit ausgebildet hatte, nun auch auf den Geistlichen Anwendung fanden; wirtschaftliche Interessen, hierarchische Gliederungen, Herrschsucht, Verhältnisse zu äufseren Mächten mufsten sich dadurch der rein religiösen Funktion anbilden. Insofern gewährt das Nebenamt eine reinere Sachlichkeit der Funktion, gerade die Form des Hauptberufes kann aufsersachliche soziologische und materielle Konsequenzen mit sich bringen. So ist der Dilettant oft der Kunst reiner und selbstloser hingegeben als der Professional, der auch von ihr leben mufs, so ist die Liebe eines Liebespaares oft von reiner erotischem Charakter als die eines Ehepaares. Dies ist natürlich eine exzeptionelle Formung, die nur zu der Begründung davon überleiten soll, dafs die Verselbständigung und Lösung eines Organes aus der Abhängigkeit von dem Gesamtleben der Gruppe seine erhaltende Wirkung gelegentlich in eine zerstörende wandeln kann. Ich führe hierfür zwei Typen von Gründen an. Erstens. Wenn das Organ ein zu starkes Selbstleben gewinnt und sein Wertakzent nicht mehr auf dem liegt, was es der Gruppe leistet, sondern was es für sich selbst ist — so kann seine Selbsterhaltung mit der der Gruppe selbst in Konflikt kommen. Ein meistens harmloser, aber gerade deshalb den Typus sehr rein repräsentierender Fall dieser Art ist die Bureaukratie. Das Bureauwesen, eine formale Organisation zur Durchführung einer ausgedehnteren Verwaltung, bildet in sich einen Schematismus aus, der mit den variabeln Erfordernissen des praktisch sozialen Lebens sehr oft kollidiert, und zwar einerseits, weil das Fachwerk des Bureauwesens nicht auf sehr individuelle und komplizierte Fälle eingerichtet ist, die nun dennoch innerhalb seiner erledigt werden müssen, andrerseits, weil das Tempo, in dem die Bureaumaschinerie allein arbeiten kann, oft in schreiendem Widerspruch gegen die Dringlichkeit des einzelnen Falles steht. Wenn nun ein nur unter solchen Unzuträglichkeiten funktionierendes Gebilde seine Rolle als blos dienendes Organ vergifst und sich als Selbstzweck seiner Existenz geberdet, so mufs die Differenz zwischen seinen Lebensformen und denen der Totalgruppe sich zu einer direkten Schädigung der letzteren zuspitzen. Die Selbst-

erhaltungen beider sind nicht mehr miteinander verträglich. Man könnte in dieser Hinsicht den bureaukratischen Schematismus mit dem logischen vergleichen, der sich zu dem Erkennen der Wirklichkeit überhaupt verhält wie jene zu der staatlichen Verwaltung: eine Form und ein Werkzeug, unentbehrlich in der organischen Verbindung mit den Inhalten, die es zu gestalten berufen ist, in denen aber auch sein ganzer Sinn und Zweck liegt. Wenn die Logik indeſs sich als selbständige Erkenntnis auftut, und ohne Rücksicht auf die realen Inhalte, deren bloſse Form sie ist, sich anmaſst, ein abgeschlossenes Wissen aus sich selbst aufzubauen, so konstruiert sie sich eine Welt, die mit der wirklichen in erheblichem Gegensatz zu stehen pflegt. Die logischen Formen in ihrer Abstraktion zu einer besonderen Wissenschaft sind ein bloſses Organ der Totalerkenntnis der Dinge; sobald sie statt dieser Rolle eine völlige Selbstgenugsamkeit erstrebt und sich für den Abschluſs statt für ein Mittel der Erkenntnis hält, so ist sie für die Erhaltung, den Ausbau und die Einheit der Gesamtheit des Erkennens so hemmend, wie es gelegentlich der bureaukratische Schematismus gegenüber der Gesamtheit der Gruppeninteressen werden kann. Darum hat man von dem Kollegienwesen und dem »Provinzialsystem« gesagt, es wäre zwar minder konsequent, sachkennerisch, verschwiegen, als das bureaukratische Fachsystem; dafür aber milder und rücksichtsvoller, geneigter, die Person des Untertanen und die für sie etwa angezeigte Ausnahme von der unerbittlichen Regel gelten zu lassen. Es ist in diesen Systemen eben die abstrakt staatliche Funktion noch nicht so objektiv und selbstherrlich geworden, wie in der Bureaukratie. Ja sogar das Recht entgeht dieser soziologischen Konstellation nicht immer. Es ist von vornherein nichts andres als diejenige Form der gegenseitigen Beziehungen der Gruppenmitglieder, die sich als die notwendigste für den Bestand der Gruppe herausgestellt hat; sie genügt für sich allein nicht, diesen Bestand oder gar den Fortschritt der Gesellschaft zu gewährleisten, aber sie ist das Minimum, das als Grundlage jeder Gruppenexistenz bewahrt werden muſs. Die Organbildung ist hier eine doppelte: aus den tatsächlich geforderten und allermeistens wirklich geübten Handlungen differenziert sich »das Recht«, die abstrahierte Form und Norm dieser Handlungen, logisch verbunden und vervollständigt, welche dem wirklichen Handeln nun maſsgebend gegenübersteht. Dieses ideelle, der Selbsterhaltung der Gruppe dienende Organ braucht nun aber zu seiner Wirksamkeit gegenüber Verstöſsen noch

eines konkreten Organs; technische Gründe heben jene ursprüngliche Einheit auf, in der entweder der pater familias oder die versammelte Gruppe die Rechtsprechung vollzog, und verlangen einen besonderen Stand, um die Aufrechterhaltung jener Normen in dem Verkehr der Gruppenelemente zu sichern. So zweckmäfsig und unentbehrlich nun sowohl jene Abstraktion des Gruppenverhaltens zu einem logisch geschlossenen System von Gesetzen, wie die Verkörperung seines Inhaltes in einem Richterstand ist, so unvermeidlich bringt beides doch die Gefahr mit sich, dafs gerade die so nötige Festigkeit und innere Geschlossenheit dieser Bildungen gelegentlich in Gegensatz zu den fortschreitenden oder individuell komplizierten realen Verhältnissen und Erfordernissen der Gruppe trete. Das Recht erlangt durch die logische Kohäsion seines Baues und die Würde seiner verwaltenden Organe nicht nur eine tatsächliche und durch seinen Zweck in weitem Umfang erforderliche Selbständigkeit, sondern es schöpft aus sich selbst — freilich durch einen circulus vitiosus — das Recht auf unbedingte und von allen Rücksichten gelöste Selbsterhaltung. Indem nun gelegentlich die konkrete Lage der Gruppe andre Bedingungen für die Selbsterhaltung dieser fordert, entstehen die Situationen, die man durch die Worte: fiat iustitia, pereat mundus und summum jus summa injuria ausgedrückt hat. Die Biegsamkeit und Schmiegsamkeit, die das Recht vermöge seines blofsen Organcharakters haben soll, sucht man freilich durch den Spielraum zu erreichen, den es dem Richter in der Anwendung und Interpretation des Gesetzes läfst. An der Grenze dieses Spielraumes liegen jene Fälle der Kollision zwischen den Selbsterhaltungen des Rechtes und denen der Gruppe, die hier nur als Beispiel der Tatsache dienen sollen: dafs gerade die Festigkeit und Selbständigkeit, die die Gruppe ihren Organen um ihrer eigenen Erhaltung willen zugestehen mufs, den Organcharakter derselben verwischen können und dafs die Autonomie und Starrheit des Organs, das sich selbst als Ganzes geriert, in eine Schädigung der Gruppentotalität umschlagen kann. Bei der Bureaukratie wie bei dem Formalismus des Rechtes ist dieses Auswachsen eines Organs zu selbstherrlicher Totalität um so gefährlicher, als es den Schein und Vorwand hat, dafs es doch um des Ganzen willen stattfinde. Das ist eine Tragik jeder höheren sozialen Entwicklung: dafs die Gruppe um ihrer eigenen, kollektiv-egoistischen Zwecke willen die Organe mit der Selbständigkeit ausstatten mufs, die diesen Zwecken oft wieder entgegenwirkt. Auch die Stellung des

Militärs kann gelegentlich diese soziologische Form verwirklichen; denn dieses, ein arbeitsteiliges Organ für die Selbsterhaltung der Gruppe, mufs aus technischen Gründen selbst so sehr wie möglich ein Organismus sein; die Züchtung seiner Berufsqualitäten, besonders sein enger, innerer Zusammenhalt fordert einen energischen Abschlufs gegen die übrigen Stände — anhebend von dem besonderen Ehrbegriff des Offizierkorps bis zu der Besonderheit der Bekleidung. So sehr diese Verselbständigung des Militärs zu einer spezifischen Lebenseinheit im Interesse des Ganzen liegt, so kann dieselbe doch eine Absolutheit und Starrheit annehmen, welche das Militär als einen Staat im Staate aus den Zusammenhängen der Gruppe überhaupt löst und so die Verbindung mit den Wurzeln zerstört, aus denen ihm schliefslich doch allein seine Kraft und Richtung kommen kann. Das moderne Volksheer sucht dieser Gefahr zu begegnen, und es stellt durch die temporäre Dienstpflicht des ganzen Volkes ein glückliches Mittel dar, die Selbständigkeit des Militärs mit seinem Organcharakter zu verbinden.

Dafs sich um der Erhaltung der Gruppe willen ihre Organe als gewissermafsen selbständige ihr gegenüberstellen und aus der Breite ihres unmittelbaren Lebens lösen müssen, diese Selbständigkeit aber um eben derselben Selbsterhaltung willen sehr entschiedener Grenzen bedarf — das drückt sich ersichtlich in den Problemen der Amtsdauer aus[1]. Auch wenn das Amt prinzipiell »ewig« ist, als Ausdruck und Folge der Ewigkeit der Gruppe, mit der es als lebensnotwendiges Organ verbunden ist, so ist die Selbständigkeit seiner realen Ausübung dennoch dadurch modifiziert, wie lange der einzelne Inhaber es verwaltet. Der Exkurs über das Erbamt zeigte das

---

[1] Diese hier und schon vorhin angedeutete Beziehung gehört in den grofsen, einer künftigen Behandlung vorbehaltenen Aufgabenkreis: welche Rolle die rein zeitlichen Bestimmungen für die Konstituierung und das Leben der gesellschaftlichen Formen spielen. Wie die Änderung der Beziehungen, von den intimsten bis zu den offiziellsten, als Funktion ihrer Dauer auftritt, ohne dafs äufsere Momente beeinflussend dazuträten; wie ein Verhältnis von vornherein dadurch eine Form und Färbung bekommt, dafs es auf eine begrenzte Zeit oder dafs es auf Lebenslänglichkeit angelegt ist; wie die Wirkung der Begrenzung selbst sich danach gänzlich modifiziert, ob das Ende der Beziehung, der Institution, der Anstellung etc. von vornherein auf einen Zeitpunkt festgelegt oder ob dieser unbestimmt ist, von »Kündigung«, Erlahmen der vereinigenden Impulse, Änderung äufserer Umstände abhängt — alles dies müfste im Einzelnen untersucht werden. Einige Bemerkungen darüber im Kapitel über den Raum.

Extrem nach der Seite der Lebenslänglichkeit, denn die Vererbung ist gleichsam die Fortsetzung der individuellen Funktion über das Lebensmaſs des Individuums hinaus. Dabei aber ergab sich freilich eine Entgegengesetztheit der Folgen: die Vererbung des Amtes gab ihm einmal eine Selbständigkeit, mit der es wie zu einer autonomen Macht innerhalb des Staates wurde, ein andres Mal lieſs sie es grade in Unbedeutendheit und leere Formalität sinken. In eben demselben Dualismus nun wirkt die Länge der persönlichen Amtsdauer. Das Amt des Sheriff war im englischen Mittelalter von groſser Bedeutung; es verlor diese indeſs, als Eduard III. 1338 bestimmte, daſs kein Sheriff länger als ein Jahr im Amte bleiben sollte. Umgekehrt: die »Sendgrafen«, die unter Karl d. Gr. ein sehr wichtiges Organ der Zentralgewalt für die Oberleitung der Provinzen waren, wurden regelmäſsig nur für ein Jahr ernannt; sie verloren indeſs ihre Bedeutung und die ganze Einrichtung verfiel, als später die Ernennungen auf unbestimmte Zeit erfolgten. Es liegt nahe anzunehmen, daſs die lange Dauer bezw. die Lebenslänglichkeit eines Amtes dann zweckmäſsigerweise zu seiner Verselbständigung und damit zu einer stabilen Bedeutsamkeit führen wird, wenn es einen Umkreis regelmäſsiger, in einem systematischen und kontinuierlichen Betrieb zu erfüllender Funktionen umschlieſst und dafür eine Routine fordert, die häufig wechselnde Inhaber nicht erwerben können. Wo andrerseits ein Amt immer neue und nicht vorherzusehende Aufgaben stellt, wo schnelle Entschlüsse und geschmeidige Anpassung an immer wechselnde Lagen und Forderungen auftreten — da wird sozusagen eine häufige Auffrischung des Blutes zweckmäſsig sein, weil der neue Funktionär immer mit frischem Interesse herangehn und es für ihn zu der Gefahr, ein Routinier zu werden, nicht kommen wird. Eine erhebliche Verselbständigung solcher Ämter wird hier bei oftmaligem Wechsel der Inhaber keine Schädigungen der Gruppe bewirken, wie denn vielfach bei sehr selbständigen und verantwortungslosen Ämtern die häufige Rotation ihrer Besetzung als Gegengewicht und Schutz der Allgemeinheit gegen ihren egoistischen Miſsbrauch gedient hat. In eigentümlicher Weise wird dieses Motiv bei der Ämterbesetzung der Vereinigten Staaten wirksam, und zwar vermöge der demokratischen Gesinnung, die die führenden Stellungen in möglichster unmittelbarer Nähe des primären Gruppenlebens, der Summe der einzelnen Subjekte, festhalten möchte. Indem die Ämter mit den Anhängern des jeweiligen Präsi-

denten besetzt werden, kommt zunächst überhaupt eine gröſsere Zahl von Anwärtern nach und nach in den Ämterbesitz. Dies aber verhindert, zweitens und hauptsächlich, die Bildung einer geschlossenen Bureaukratie, die statt einer Dienerin zu einer Herrin des Publikums werden könnte. Die langen Traditionen einer solchen mit ihren Kenntnissen und Üsancen verhindern, daſs jeder ohne weiteres jede Stellung einnehmen kann, und dies widerspricht nicht nur dem demokratischen Geiste, der den Amerikaner eigentlich an seine Eignung zu jedweder Funktion glauben läſst, sondern es begünstigt das ihm ganz Unerträgliche: daſs der Beamte sich als ein höheres Wesen vorkomme, das durch eine sonst nicht erreichbare Weihe über die groſse Masse und ihr Leben erhoben ist. Diese Gruppe glaubte — wenigstens bis vor kurzem — ihre besondere Form eben nur erhalten zu können, wenn ihre Organe in dauernder Labilität blieben, fortwährendem Austauschverhältnis mit der Masse, möglichster Vermeidung der Selbständigkeit des Amtes. Nun aber ist das Eigentümliche, daſs dieser sozial-teleologische Zustand gerade einen äuſsersten Egoismus der Funktionäre zur Basis hat. Die siegende Partei teilt sich die Ämter unter dem offenen Wahlspruch: »Dem Sieger die Beute!«, das Amt gilt als ein Besitz, als ein persönlicher Vorteil, im allgemeinen nicht einmal durch das Vorgeben verschleiert, um der Sache willen oder um des Dienstes an der Gesellschaft willen gesucht zu werden. Und gerade dies soll die Beamten als Diener des Publikums erhalten, soll die Bildung autonomer Bureaukratieen hindern! Der Dienst der Sache oder des dauernden und objektiven Interesses der Gesamtheit fordert eine herrschende Stellung über den Individuen der Gruppe, weil mit ihm das Organ der überpersönlichen Einheit des Ganzen entwächst. Der prinzipielle Demokrat aber will nicht beherrscht werden, selbst um den Preis, daſs ihm damit gedient wird; er erkennt nicht an, daſs jener Satz: ich bin ihr Führer, also muſs ich ihnen dienen — ebenso umgekehrt werden kann: ich will ihnen dienen, also muſs ich sie führen. Durch jenen egoistischen Subjektivismus der Gesinnung in Bezug auf die Ausübung des Amtes wird die reine Sachlichkeit seines Sinnes und seiner Führung verhindert, die eine gewisse Höhe und Vollendung dieser letzteren bedingt, aber allerdings die Gefahr einer bureaukratischen, hochmütigen Lösung des Organes von der unmittelbaren Lebendigkeit der Gruppe einschlieſst. Und je nachdem diese Gefahr für die Struktur der Gruppe etwas mehr oder weniger

Bedrohliches ist, wird sie das Auswachsen der Ämter zum Charakter eines Selbstzweckes hindern oder begünstigen.

Zweitens. Nicht nur die Möglichkeit eines Antagonismus zwischen dem Ganzen und dem Teile, der Gruppe und ihren Organen sollte die Selbständigkeit der letzteren unterhalb einer gewissen Grenze halten; sondern dies ist auch zweckmäſsig, damit im Notfall die differenzierte Funktion wieder an das Ganze zurückgehen kann. Die Entwicklung der Gesellschaft hat das Eigentümliche, daſs ihre Selbsterhaltung die zeitweilige Rückbildung bereits differenzierter Organe fordern kann. Dies ist nicht in genaue Analogie mit jenen Rückbildungen tierischer Organe zu stellen, welche durch den Wechsel der Lebensbedingungen eintreten, wie z. B. das Rudimentärwerden des Sehapparates bei Tieren, welche dauernd in dunkeln Höhlen leben. Denn in diesen Fällen wird die Funktion selbst überflüssig und dies ist der Grund, aus dem das sie ausübende Organ allmählich abstirbt; in jenen sozialen Entwicklungen dagegen ist die Funktion gerade unentbehrlich und muſs deshalb bei eintretender Unzulänglichkeit des Organs wieder auf die Wechselwirkungen unter den primären Gruppenelementen zurückgehen, als deren arbeitsteiliger Träger ursprünglich jenes Organ entstand. In manchen Fällen ist die Struktur der Gruppe von vornherein auf ein solches Alternieren zwischen der unmittelbaren und der durch ein Organ vermittelten Funktion angelegt. So bei Aktiengesellschaften, deren technische Leitung zwar der Direktion obliegt, während doch die Generalversammlung imstande ist, die Direktion abzusetzen oder auch ihr gewisse Richtlinien vorzuschreiben, zu denen diese selbst entweder nicht die Tendenz oder nicht die Kompetenz hatte. Hierher gehört vor allem die Macht des Parlaments, in rein parlamentarisch regierten Ländern, über die Regierungsorgane. Die englische Regierung saugt ihre Kraft immer wieder aus dem Mutterboden des Volkes, die im Parlament gleichsam vordestilliert ist. Natürlich hat dessen Kompetenz allerhand Schattenseiten gerade für die kontinuierliche Selbsterhaltung der Gruppe, da die rein objektive und konsequente Behandlung der Angelegenheiten durch die Eingriffe des Parlaments und besonders durch die Rücksicht auf sie gefährdet ist. In England wird dies durch den allgemeinen Konservativismus gemildert und durch eine feine Differenzierung zwischen den Beamten und Verwaltungszweigen, die der unmittelbaren Kompetenz des Parlaments unterliegen, und denen, die einer relativen Unabhängigkeit und

Kontinuität bedürfen. Kleinere Vereinigungen, die ihre Angelegenheiten durch einen Vorstand oder einen Ausschufs besorgen lassen, pflegen so eingerichtet zu sein, dafs diese Organe ihre Vollmachten freiwillig oder unfreiwillig der Gesamtheit zurückgeben, sobald sie der Last oder Verantwortung ihrer Funktionen nicht mehr gewachsen sind. Jede Revolution, in der eine politische Gruppe ihre Regierung entthront und Gesetzgebung und Verwaltung wieder an die unmittelbare Initiative der Elemente bindet, gehört dieser soziologischen Formung an. Es ergibt sich nun freilich ohne weiteres, dafs solche Rückbildsamkeit der Organe nicht in allen Gruppen möglich ist. Bei sehr grofsen oder in sehr komplizierten Bedingungen lebenden Gruppen ist die Übernahme der Verwaltung durch die Gruppe selbst schlechthin ausgeschlossen. Die Organbildung ist eine unwiderrufliche geworden und ihre Bildsamkeit, ihr lebendiger Zusammenhang mit den Elementen kann sich höchstens darin zeigen, dafs diese letzteren die Personen, welche in einem gegebenen Augenblick das Organ ausmachen, durch geeignetere ersetzen. Immerhin kommt das Zurückströmen der Gruppenkraft aus den Organen auf deren ursprüngliche Quelle, wenn auch nur als Durchgangsstadium zu erneuter Organbildung, noch in Fällen ziemlich hoher soziologischer Ausbildung vor. Die Episkopalkirche in Nordamerika litt bis Ende des 18. Jahrhunderts schwer darunter, dafs sie keinen Bischof besafs, da die englische Mutterkirche, die allein einen solchen hätte weihen können, es ihr aus Gründen der Politik versagte. Da, in der höchsten Not und in der Gefahr völliger Zersetzung, entschlossen sich die Gemeinden, sich selber zu helfen. Sie entsandten im Jahre 1784 Delegationen, Laien und Geistliche, welche zusammenkamen und sich als oberste Kircheneinheit, als Zentralorgan und zur Besorgung der Kirchenleitung konstituierten. Ein Spezialhistoriker dieser Epoche schildert es so: »Never had so strange a sight been seen before in Christendom, as this necessity of various members knitting themselves together into one. In all other cases the unity of the common episcopate had held such limbs together: every member had visibly belonged to the community of which the presiding bishop was the head.« Der innere Zusammenhang der Gläubigen, welcher bis dahin in dem Organ: Bischof — gleichsam eine aufserhalb dieser liegende Substanz geworden war, trat jetzt in seinem ursprünglichen Wesen wieder hervor. Der unmittelbaren Wechselwirkung der Elemente wurde jetzt die Kraft zurückgewährt,

die sie aus sich heraus projiziert und die sich dann von aufsenher an ihr betätigt hatte. Dieser Fall ist deshalb so besonders interessant, weil die Funktion des Zusammenhaltens der Kirchenglieder dem Bischof durch die Konsekration, das heifst, von obenher aus einer scheinbar von jener soziologischen Funktion unabhängigen Quelle kam — und nun doch rein soziologisch ersetzt wurde, wodurch die Quelle jener Kraft sich unzweideutig offenbarte. Dafs die Gemeinden es verstanden, nach einer so lange dauernden und so wirkungsvollen Differenzierung ihrer soziologischen Kräfte auf ein Organ, dieses wieder durch die Unmittelbarkeit jener zu ersetzen, war ein Zeichen aufserordentlicher Gesundheit ihres religiös-sozialen Lebens. Sehr viele Gemeinschaften der verschiedensten Art sind daran zugrunde gegangen, dafs das Verhältnis zwischen ihren elementar-sozialen Kräften und den aus diesen entstandenen Organen nicht mehr bildsam genug war, um bei Wegfall oder Untüchtigkeit der letzteren die zur sozialen Selbsterhaltung nötigen Funktionen wieder auf die ersteren zurückzuleiten.

Die Herausbildung differenzierter Organe ist sozusagen ein substanzielles Hülfsmittel der sozialen Selbsterhaltung; der Struktur der Gesellschaft wächst damit ein neues Glied zu. Ganz gesondert davon ist die Frage zu behandeln, wie der Trieb der Selbsterhaltung das Leben der Gruppe in funktioneller Hinsicht bestimmt. Die Frage, ob es sich in undifferenzierter Einheit oder mit gesonderten Organen vollzieht, ist hierfür sekundär; es handelt sich vielmehr um die ganz allgemeine Form oder das Tempo, in dem sich die Lebensprozesse der Gruppe abspielen. Hier begegnen uns zwei hauptsächliche Möglichkeiten. Die Gruppe kann erhalten werden 1. durch möglichste Konservierung ihrer Form, durch Festigkeit und Starrheit derselben, so dafs sie andrängenden Gefahren substanziellen Widerstand entgegensetzt und das Verhältnis ihrer Elemente durch allen Wechsel der äufseren Umstände hindurch bewahrt; 2. durch möglichste Variabilität ihrer Form, indem sie den Wechsel der äufseren Bedingungen durch einen solchen ihrer selbst beantwortet und sich im Flufs erhält, so dafs sie sich jeder Forderung der Umstände anschmiegen kann. Diese Zweiheit von Möglichkeiten geht offenbar auf ein ganz allgemeines Verhalten der Dinge zurück, denn es findet auf allen möglichen Gebieten seine Analogie, sogar auf dem physikalischen. Vor der Zerstörung durch Druck und Stofs ist ein Körper geschützt entweder durch Starrheit und unverrückbaren Zusammenhang seiner

Elemente, so daſs die angreifende Kraft überhaupt keinen Eindruck macht, oder durch Biegsamkeit und Elastizität, die jedem Angriff zwar nachgibt, aber nach seinem Aufhören dem Körper sogleich die vorige Form wiedergibt. Auch hängt die Selbsterhaltung der Gruppe entweder durch Stabilität oder durch Labilität damit zusammen, daſs die Einheit eines Wesens sich auf beiderlei Weise dokumentiert: wir erkennen ihm diese entweder daraufhin zu, daſs es sich den verschiedensten Reizen und Situationen gegenüber immer als das gleiche zeigt — oder daſs es sich jedem Umstande gegenüber in der besonderen, gerade ihm entsprechenden Weise verhält, wie eine Rechnung aus zwei Faktoren bei Wechsel des einen gerade dann ein immer gleiches Resultat ergeben muſs, wenn auch der andre Faktor sich entsprechend ändert. So nennen wir einen Menschen einheitlich, der z. B. allen möglichen Lebensinhalten gegenüber die ästhetische Betrachtungs- und Empfindungsweise zeigt, aber nicht weniger den, der sich ästhetisch verhält, wo das Objekt es von sich aus rechtfertigt, wo aber vom Objekt her eine andre Reaktionsart erfordert wird, eben diese leistet. Ja, dies ist vielleicht die tiefere Einheitlichkeit, weil mannigfaltige Bewährungen, deren Mannigfaltigkeiten aber dem Objekt entsprechen, auf eine um so unerschütterlichere Einheit des Subjekts hinweisen. So wird uns ein Mensch einheitlich erscheinen, wenn eine sklavenhafte Lebenslage in ihm eine Devotion des Benehmens ausgebildet hat, die er auch in allen sonstigen, mit jener nicht verbundenen Situationen zeigt; aber nicht weniger »einheitlich« ist es, wenn er gerade umgekehrt sich für die erzwungene Devotion nach oben durch Brutalität nach unten schadlos hält. Und schlieſslich sind der Konservativismus und die Variabilität als soziologische Tendenzen nur Unterarten von viel allgemeiner menschlichen. Auch als solche können sie, als reine Verhaltungsformen, eine Bedeutung erhalten, die die divergentesten Inhalte verbindet — wie denn Augustus selbst den Cato gerühmt hat, mit der Begründung, daſs jeder, der den bestehenden Zustand des Staates nicht geändert haben wollte, ein guter Mensch' und Bürger sei. — Es handelt sich nun um die näheren Bestimmungen dieser beiden Methoden der sozialen Selbsterhaltung.

Die Selbsterhaltung durch konservatives Verfahren scheint da angezeigt zu sein, wo die Gesamtheit aus sehr disparaten Elementen mit latenten oder offenen Gegnerschaften besteht, so daſs überhaupt jeder Anstoſs, gleichviel in welchem Sinne, gefährlich wird und selbst

Maſsregeln der Erhaltung und positiver Nützlichkeit, sobald sie eine Bewegung mit sich bringen, vermieden werden müssen. So wird ein sehr kompliziertes und fortwährend nur in labilem Gleichgewicht zu haltendes Staatswesen, wie das österreichische, im ganzen stark konservativ sein, weil jede Bewegung eine irreparable Störung des Gleichgewichts erzeugen könnte. Dieser Erfolg knüpft sich ganz im allgemeinen an die Form der Heterogeneität der Bestandteile in einer gröſseren Gruppe, sobald diese Verschiedenheit nicht zu einem harmonischen Ineinandergreifen und Zusammenwirken führt. Die Gefahr für die Erhaltung des sozialen status quo liegt hier nämlich darin, daſs jeder Anstoſs in den verschiedenen, mit ganz entgegengesetzten Energien geladenen Schichten äuſserst verschiedenartige Erfolge hervorrufen muſs. Je weniger innere Zusammengehörigkeit unter den Elementen der Gruppe besteht, desto wahrscheinlicher ist es, daſs neue Anregungen, neue Aufrüttelungen des Bewuſstseins, neue Veranlassungen zu Entschlüssen und Entwicklungen, die Gegensätze noch weiter auseinandertreiben werden. Denn es gibt immer unzählige Wege, auf denen man sich von einander entfernen, aber oft nur einen einzigen, auf dem man sich einander nähern kann. Mag deshalb die Veränderung an sich noch so nützlich sein — ihre Wirkung auf die Elemente wird die ganze Heterogeneität dieser zum Ausdruck bringen, ja, zum gesteigerten Ausdruck in demselben Sinn, in dem die bloſse Verlängerung divergierender Linien ihre Divergenz schärfer hervortreten läſst [1]). Die Vermeidung jeder Neuerung, jeder Abbiegung von dem bisherigen Wege, ein strenger und starrer Konservativismus wird

---

[1]) Daſs gerade die Erschütterungen eines äuſseren Krieges oft dazu dienen, die auseinanderstrebenden und in ihrem Gleichgewicht bedrohten Elemente des Staates wieder zusammenzubinden und seine Form zu erhalten — ist eine scheinbare, tatsächlich aber die Regel bestätigende Ausnahme. Denn der Krieg appelliert an diejenigen Energien, welche den entgegengesetzten Elementen der Gemeinschaft dennoch gemeinsam sind und hebt diese, die vitaler und fundamentaler Natur sind, so stark ins Bewuſstsein, daſs die Erschütterung hier gerade die Voraussetzung für ihre Schädlichkeit: die Divergenz der Elemente — selbst annulliert. Wo sie andrerseits nicht stark genug ist, die vorhandenen Gegnerschaften in der Gruppe zu überwinden, da übt der Krieg auch die oben behauptete Wirkung: wie oft hat er innerlich zerrütteten Staatswesen den letzten Stoſs gegeben, wie oft stehen auch nichtpolitische, von inneren Gegensätzen gespaltene Gruppen vor der Alternative, im Falle des Kampfes gegen andre ihre Zwistigkeiten entweder zu vergessen oder sie umgekehrt unheilbar ausarten zu lassen.

hier also angezeigt sein, um die Gruppe in ihrer bestehenden Form zu erhalten.

Für die Zweckmäſsigkeit dieses Verhaltens bedarf es übrigens nur einer sehr weiten, aber nicht notwendig einer feindseligen Divergenz der Gruppenelemente. Wo die sozialen Unterschiede sehr erheblich sind und nicht durch Zwischenstufen ineinander übergehen, muſs jede rasche Bewegung und Erschütterung der Struktur des Ganzen viel gefährlicher werden, als wo vermittelnde Schichten vorhanden sind; denn da die Evolution immer zuerst nur einen Teil der Gruppe ausschlieſslich oder besonders stark ergreift, so wird im letzteren Falle eine Allmählichkeit ihrer Erfolge oder Verbreitungen stattfinden, während im ersteren die Bewegung eine sehr viel gewaltsamere, auch das Undisponierte und Fernstehende plötzlich ergreifende sein wird. Die mittleren Stände werden so als Puffer oder Stoſskissen wirken, die die bei raschen Entwicklungen unvermeidlichen Erschütterungen der Struktur des Ganzen sacht aufnehmen, mildern, verteilen. Daher der liberale Charakter von Gesellschaften mit stark ausgebildeten mittleren Ständen. Und umgekehrt ist es da am notwendigsten, daſs um jeden Preis sozialer Friede, Stabilität, konservativer Charakter des Gruppenlebens erhalten werde, wo es sich um die Erhaltung einer diskontinuierlichen, durch starke innere Unterschiede charakterisierten sozialen Struktur handelt. Deshalb bemerken wir auch tatsächlich, daſs bei ungeheuren und unversöhnlichen Klassengegensätzen eher Friede und Beharrlichkeit der sozialen Lebensformen herrscht, als bei vorhandener Annäherung, Vermittelung und Mischung zwischen den Extremen der sozialen Leiter. Im letzteren Falle vereinigt sich der Bestand des Ganzen im status quo ante weit eher mit labilen Zuständen, ruckweisen Entwicklungen, fortschrittlichen Tendenzen. Aristokratische Verfassungen sind deshalb die eigentlichen Sitze des Konservativismus; von den später zu behandelnden Motiven dieser Verbindung interessiert hier dieses: Aristokratieen bilden einerseits die stärksten sozialen Unterschiede aus — mehr als es prinzipieller Weise die Monarchie tut, die oft gerade auf Nivellierung ausgeht und nur wo sie sich mit dem aristokratischen Prinzip verbindet, was aber durchaus keine innere und oft auch keine äuſsere Notwendigkeit hat, scharfe Klassenunterschiede schafft; andrerseits sind jene Verfassungen von innen her für eine ruhige, formerhaltende Konsequenz disponiert, weil sie weder von den Unberechenbarkeiten eines Thron-

wechsels noch von den Launen einer Volksmasse etwas zu besorgen haben.

Dieser Zusammenhang zwischen Stabilität des Sozialcharakters und Weite der sozialen Abstände erweist sich auch in der umgekehrten Richtung. Wo die Selbsterhaltung der Gruppe durch Stabilität äufserlich erzwungen wird, da bilden sich daraufhin manchmal starke soziale Unterschiede. Dies zeigt etwa die Entwicklung der bäuerlichen Leibeigenschaft in Rufsland. Im Russen lag stets ein starker Nomadentrieb, dem der Flächencharakter des Landes noch begünstigend entgegenkam. Um dem Boden regelmäfsige Bebauung zu sichern, war es deshalb nötig, dem Bauern die Freizügigkeit zu nehmen; das geschah unter Fedor I. im Jahre 1593. Nun er aber einmal an die Scholle gebunden war, verlor er allmählich die bis dahin besessenen Freiheitsrechte. Die erzwungene Unbeweglichkeit des Bauern wurde hier, wie auch vielfach im übrigen Europa, die Handhabe, durch die der Grundherr ihn tiefer und tiefer herabdrückte. Jene ursprünglich nur provisorische Mafsregel machte ihn schliefslich zu einem blofsen Inventar des Gutes. Nicht nur also bewirkt der Selbsterhaltungstrieb der Gruppe bei vorhandenen starken Gegensätzen eine Tendenz zur Stabilität der Lebensformen; sondern wo er diese letztere unmittelbar hervorruft, gliedern sich, jenen Zusammenhang prinzipiell beweisend, wachsende soziale Unterschiede an sie an.

Ein weiterer Fall, in dem die Selbsterhaltung der Gruppe auf möglichste Stabilität und Starrheit ihrer Form drängen wird, liegt bei überlebten Gebilden vor, die keine innere Daseinsberechtigung mehr haben, und deren Elemente eigentlich in andre Beziehungen und soziale Lebensformen hineingehören. Seit von Ende des Mittelalters an die deutschen Gemeindegenossenschaften durch die erstarkenden Zentralgewalten in ihrer Wirksamkeit und ihren Rechten herabgedrückt wurden und statt der lebendigen Kohäsionskraft, die sie aus der Wichtigkeit ihrer bisherigen sozialen Rolle gezogen hatten, nur noch die Maske und Äufserlichkeit dieser letzteren ihnen blieb — seitdem war das letzte Mittel ihrer Selbsterhaltung ein äufserst strenger Abschlufs, die unbedingte Verhinderung des Zutritts neuer Genossen. Jede quantitative Erweiterung einer Gruppe verlangt nämlich gewisse qualitative Modifikationen und Anpassungen, die ein veraltetes Gebilde nicht mehr durchmachen kann, ohne zu zerbrechen. Ein früheres Kapitel zeigte die soziale Form in ihrem engen Abhängigkeits-

verhältnis zu der numerischen Bestimmtheit ihrer Elemente: die Struktur der Gesellschaft, die für eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern die richtige ist, ist es nicht mehr für eine gewachsene Anzahl. Der Umwandlungsprozefs aber in die neue erfordert die Assimilierung und Verarbeitung der neuen Elemente, er verbraucht Kraft. Gebilde, welche ihren inneren Sinn verloren haben, besitzen eben diese für die Aufgabe nicht mehr, sondern brauchen alle, die sie noch haben, um die einmal bestehende Form gegen innere und äufsere Gefahren zu schützen. Jener strenge Ausschlufs neuer Genossen — wie er auch später die überlebte Zunftverfassung charakterisierte — bedeutete also nicht nur unmittelbar eine Stabilisierung der Gruppe, die er an die einmal gegebenen Mitglieder und ihre Nachkommenschaft fesselte, sondern er bedeutete auch die Vermeidung jener strukturellen Umbildungen, die bei jeder quantitativen Erweiterung der Gruppe erforderlich sind und zu denen ein unzweckmäfsig gewordenes Gebilde nicht mehr die Fähigkeit hat. Der Instinkt der Selbsterhaltung wird ein solches deshalb auf die Mafsregeln eines starren Konservativismus führen. Überhaupt werden konkurrenzunfähige Gebilde zu diesem Mittel ihrer Selbsterhaltung neigen. Denn in dem Mafse, in dem ihre Form eine labile ist, vielerlei Stadien durchläuft, neue Anpassungen vollzieht — wird dem Konkurrenten Gelegenheit zu gefährlichen Angriffen gegeben. Das angreifbarste Stadium für Gesellschaften wie für Individuen ist das zwischen zwei Anpassungsperioden. Wer in Bewegung ist, kann nicht in jedem Augenblick so nach allen Seiten hin gedeckt sein, wie wer sich in ruhender, stabiler Position befindet. Eine Gruppe, die sich ihren Konkurrenten gegenüber unsicher fühlt, wird deshalb um ihrer Selbsterhaltung willen alle Labilität und Evolution ihrer Form vermeiden und nach dem Grundsatz: quieta non movere, leben. Dieses starre Sich-Abschliefsen wird insbesondere da zweckmäfsig sein, wo Konkurrenz noch nicht in Wirklichkeit besteht, aber es sich darum handelt, sie zu verhindern, weil man sich ihr nicht gewachsen fühlt. Rigorose Abschlufsmafsregeln werden hier allein den status erhalten können, weil das Entstehen neuer Beziehungen, die Darbietung neuer Anknüpfungspunkte nach aufsen die Gruppe in einen gröfseren Kreis hineinzöge, in dem sie einer übermächtigen Konkurrenz begegnen würde. In sehr versteckter Art mag diese soziologische Norm in dem folgenden Zusammenhang wirksam sein. Ein nicht einzulösendes Papiergeld hat die Eigentümlichkeit

dem gedeckten gegenüber, dafs es nur innerhalb des Bezirks der emittierenden Regierung gilt und nicht exportfähig ist. Dies wird gerade als sein gröfster Vorteil reklamiert: es bleibt im Lande, ist dort stets für alle Unternehmungen bereit, es tritt nicht in jenen Ausgleich des Edelmetalls mit andern Staaten ein, der bei relativem Überflufs von Geld und daraus folgender Erhöhung der Waarenpreise sofort Import fremder Waren und Geldabflufs bewirkt. So ist die auf das Ursprungsland beschränkte Zirkulation des Geldes ein inneres Band desselben und eine Selbsterhaltung seiner sozialen Form, indem sie es von der grofsen Konkurrenz des Weltmarktes absperrt. Ein wirtschaftlich starkes und jedem Wettbewerb gewachsenes Land würde dieses Mittel nicht brauchen, sondern sicher sein, dafs es gerade unter der Labilität, den Wechselfällen und Entwicklungen einer gegenseitigen Abhängigkeit mit allen andern eine Kräftigung seiner wesentlichen Lebensform gewinnt. — Es soll nicht etwa behauptet werden, dafs relativ kleine Gruppen überhaupt ihre Erhaltung in der Form der Stabilität, grofse in der der Variabilität suchen; derartige einfache und definitive Relationen gibt es überhaupt nicht zwischen so weiten Gebilden und Verhaltungsweisen, denn jede umfafst eine Fülle verschiedener Bestimmungen, die gegenseitig die mannigfaltigsten Kombinationen eingehen. Gerade sehr grofse Kreise fordern selbstverständlich eine Stabilität ihrer Institutionen, die kleinere durch rasche Anpassungen ihrer Ganzheit ersetzen können. Ein gewisses Bestreben der englischen Gewerkvereine, den Sitz ihrer Zentralbehörden von Zeit zu Zeit zu verlegen, zwischen den einzelnen Zweigvereinen wechseln zu lassen, hat in letzter Zeit überall einer Stabilisierung ihrer Leitung an einem bestimmten Orte und durch bestimmte Personen Platz gemacht. Der grofse Kreis kann diese Stabilität seiner Institutionen vertragen, weil er durch seine Gröfse noch immer für genug Wandlungen, Abweichungen, lokale und zeitliche Anpassungen Raum gibt. Ja, man kann sagen: der grofse Kreis steigert beides in sich, wie er Generalisierung und Individualisierung in sich steigert, während der kleinere entweder eines oder das andre oder beides in unvollkommener Ausbildung darstellt.

Das wesentliche individual-psychologische Motiv, das die Erhaltung eines Verhältnisses in der Form der Stabilität trägt, bezeichnet man als Treue. Die soziologische Bedeutung dieser umgibt indes den spezifischen Gegenstand dieses Kapitels in einer so weiten

Peripherie und das unmittelbar Hierhergehörige ist mit dem darüber Hinausgehenden so eng verschmolzen, daſs ich ihre Erörterung in einen besonderen Exkurs verlege, in dem ich auch die Bedeutung der Dankbarkeit für die soziologische Struktur, oder vielmehr als eine soziologische Form selbst, abhandle. Denn, in speziellerer Art freilich als die Treue, verhindert die Dankbarkeit das Abreiſsen einer einmal geknüpften Beziehung, wirkt als eine Energie, mit der sich ein Verhältnis seinen unvermeidlichen Störungen positiver und negativer Art gegenüber im status quo erhält.

Exkurs über Treue und Dankbarkeit.

Die Treue gehört zu jenen allerallgemeinsten Verhaltungsweisen, die für alle Wechselwirkungen unter Menschen, die nicht nur materiell, sondern auch soziologisch verschiedenartigsten, bedeutsam werden können. In Über- und Unterordnungen wie in Gleichstellungen, innerhalb kollektiver Gegnerschaften gegen einen Dritten wie innerhalb kollektiver Freundschaften, in Familien wie dem Staat gegenüber, in der Liebe wie dem Verhältnis zum Berufskreise — in all diesen Gebilden, rein auf ihre soziologische Konstellation hin angesehen, wird die Treue und ihr Gegenteil wichtig, gleichsam als eine soziologische Form zweiter Ordnung, als der Träger der bestehenden und sich konservierenden Beziehungsarten zwischen Elementen; in ihrer Allgemeinheit verhält sie sich gewissermaſsen zu den von ihr erhaltenen soziologischen Formen, wie diese sich zu den materiellen Inhalten und Motiven des gesellschaftlichen Daseins verhalten. — Ohne die Erscheinung, die wir Treue nennen, würde die Gesellschaft überhaupt nicht in der tatsächlich gegebenen Weise irgend eine Zeit hindurch existieren können. Die Momente, die ihre Erhaltung tragen: Eigeninteresse der Elemente und Suggestion, Zwang und Idealismus, mechanische Gewohnheit und Pflichtgefühl, Liebe und Trägheit — würden sie vor dem Auseinanderbrechen nicht bewahren können, wenn nicht alle durch das Moment der Treue ergänzt würden; freilich ist Maſs und Bedeutung dieses Momentes im einzelnen Fall nicht bestimmbar, weil die Treue, in ihrer praktischen Wirkung, immer ein andres Gefühl ersetzt, von dem kaum je die allerletzte Spur verschwunden sein wird; was diesem, was der Treue zuzuschreiben ist, verschlingt

sich zu einem Gesamterfolg, der der quantitativen Analyse widersteht.

Wegen des Ergänzungscharakters, der der Treue zukommt, ist z. B. ein Ausdruck wie: treue Liebe — einigermafsen irreführend. Wenn in einem Verhältnis zwischen Menschen die Liebe fortbesteht — wozu bedarf es dann der Treue? Wenn die Individuen nicht schon im ersten Moment durch die Treue zusammengebunden sind, sondern durch die ganz primäre, genuine Seelendisposition der Liebe — warum mufste nach zehn Jahren noch die Treue als Hüterin des Verhältnisses hinzukommen, da doch, nach der Voraussetzung, jene Liebe nach zehn Jahren noch eben dieselbe ist und ganz allein von sich aus dieselbe zusammenbindende Kraft bewähren mufs, wie in ihrem ersten Augenblick? Will der Sprachgebrauch die einfach dauernde Liebe als treue Liebe bezeichnen, so ist dagegen natürlich nichts einzuwenden, denn auf Worte kommt es nicht an; wohl aber darauf, dafs es einen besonderen seelischen — und soziologischen — Zustand gibt, der die Dauer eines Verhältnisses noch über die Kräfte seines ersten Zustandekommens hinaus bewahrt, der diese Kräfte mit dem gleichen synthetischen Erfolge, wie sie selbst ihn hatten, überlebt und den wir nur Treue nennen können, trotzdem dies Wort noch die ganz andersartige Bedeutung: des Beharrens dieser Kräfte selbst — einschliefst. Man könnte die Treue als das Beharrungsvermögen der Seele bezeichnen, welches sie in einer einmal eingeschlagenen Bahn festhält, nachdem der Anstofs, der sie überhaupt in diese Bahn geführt, vorbeigegangen ist. Es versteht sich von selbst, dafs ich hier immer nur von der Treue als einer rein seelischen, von innen her wirksamen Verfassung spreche, nicht von einem rein äufseren Verhalten, wie z. B. innerhalb der Ehe der juristische Begriff der Treue überhaupt nichts Positives, sondern nur das Nicht-Stattfinden der Untreue bedeutet.

Es ist eine Tatsache von der gröfsten soziologischen Wichtigkeit, dafs unzählige Verhältnisse in ihrer soziologischen Struktur ungeändert beharren, auch wenn das Gefühl oder die praktische Veranlassung, die sie ursprünglich entstehen liefsen, verschwunden sind. Die sonst unbezweifelbare Wahrheit: Zerstören ist leichter als Aufbauen — gilt für gewisse menschliche Beziehungen nicht ohne weiteres. Freilich fordert das Entstehen eines Verhältnisses

eine bestimmte Zahl positiver und negativer Bedingungen, von denen das Ausbleiben einer einzigen sein Zustandekommen von vornherein verhindert. Allein, ist es einmal entstanden, so wird es durch den nachträglichen Ausfall jener Bedingung, ohne die es vorher nicht erwachsen wäre, noch keineswegs immer zerstört. Ein erotisches Verhältnis etwa, auf Grund körperlicher Schönheit entstanden, kann sehr wohl deren Schwinden und ihren Übergang in Häfslichkeit überleben. Was man von Staaten gesagt hat: dafs sie nur durch dieselben Mittel erhalten werden, durch die sie gegründet sind — ist nur eine sehr partielle Wahrheit und nichts weniger als ein durchgängiges Prinzip der Vergesellschaftung überhaupt. Die soziologische Verknüpftheit vielmehr, woraus auch immer entstanden, bildet eine Selbsterhaltung aus, einen Eigenbestand ihrer Form, unabhängig von ihren ursprünglich verknüpfenden Motiven. Ohne dieses Beharrungsvermögen der einmal konstituierten Vergesellschaftungen würde die Gesellschaft als ganze in jedem Augenblick zusammenbrechen oder in unausdenkbarer Weise verändert werden. Die Konservierung der Einheitsform wird psychologisch durch vielerlei Momente getragen, intellektuelle und praktische, positive und negative. Die Treue ist darunter der gefühlsmäfsige Faktor, oder auch: sie selbst in der Gestalt des Gefühls, in ihrer Projizierung auf die Ebene des Gefühls. Das hier in Frage stehende Gefühl — dessen Qualität nur in ihrer psychischen Wirklichkeit festgestellt werden soll, gleichviel ob man dies als zureichende Definition des Begriffs der Treue akzeptiert oder nicht — läfst sich also so bestimmen. Den Verhältnissen, die sich zwischen Individuen anspinnen, entspricht in diesen ein auf das Verhältnis gerichtetes spezifisches Gefühl, ein Interesse, ein Impuls. Besteht das Verhältnis nun weiter, so entsteht, in Wechselwirkung mit diesem Weiterbestand, ein besonderes Gefühl, oder auch: jene ursprünglich begründenden seelischen Zustände metamorphosieren sich — vielfach, wenn auch nicht immer — in eine eigentümliche Form, die wir Treue nennen, gleichsam in ein psychologisches Sammelbecken oder eine Gesamtheits- oder Einheitsform für die mannigfaltigsten Interessen, Affekte, Bindungsmotive; und über alle Verschiedenheit ihres Ursprungs hinweg nehmen sie in der Form der Treue eine gewisse Gleichmäfsigkeit an, die begreiflich den Dauercharakter dieses Gefühles begünstigt. Es ist also nicht

das gemeint, was man treue Liebe, treue Anhänglichkeit usw. nennt und was einen gewissen Modus oder zeitliche Quantität eines sonst schon bestimmten Gefühles bedeutet; sondern ich meine, dafs die Treue ein eigner Seelenzustand ist, gerichtet auf den Bestand des Verhältnisses als solchen, und unabhängig von den spezifischen Gefühls- oder Willensträgern seines Inhaltes. Diese seelische Verfassung der Individuen, in so verschiedenen Graden sie hier auftritt, gehört zu den apriorischen Bedingungen der Gesellschaft, zu denjenigen, die diese, mindestens in ihrer uns bekannten Existenz, erst möglich machen — obgleich sie in äufserst verschiedenen Graden auftritt, die indes wohl nie bis zum Nullpunkt sinken können: der absolut treulose Mensch, dem der Übergang der Beziehungen-bildenden Affekte in das besondere, auf die Erhaltung der Beziehung gerichtete Gefühl schlechthin unmöglich wäre, ist keine ausdenkbare Erscheinung. Man könnte so die Treue als einen Induktionsschlufs des Gefühles bezeichnen. Eine Beziehung hat in dem und in dem Moment bestanden. Daraus zieht das Gefühl — in einer formalen Ähnlichkeit mit der theoretischen Induktion — den weiteren Schlufs: also besteht sie auch in einem späteren Moment; und wie man in dem intellektuellen Induktionsschlufs den späteren Fall sozusagen nicht mehr als Tatsache festzustellen braucht, weil Induktion eben bedeutet, dafs einem dies erspart bleibt, so findet in sehr vielen Fällen jener spätere Moment die Realität des Gefühls, des Interesses garnicht mehr vor, sondern er ersetzt diese durch jenen induktiv entstandenen Zustand, den man die Treue nennt. Man mufs (und das gehört zu den soziologischen Grundlagen) bei sehr vielen Verhältnissen und Verbindungen der Menschen untereinander darauf rechnen, dafs die blofse Gewöhnung des Zusammenseins, dafs das blofs tatsächlich längere Bestehen der Beziehung diesen Induktionsschlufs des Gefühls mit sich bringt. Und das erweitert den Begriff der Treue und bringt ein sehr wichtiges Moment hinzu: der äufserlich bestehende soziologische Zustand, das Zusammen, kooptiert gewissermafsen die Gefühle, welche ihm eigentlich entsprechen, obgleich sie am Anfang und in Bezug auf die Begründung der Beziehung nicht vorhanden waren. Der Prozefs der Treue wird hier gewissermafsen rückläufig. Die seelischen Motive, die eine Beziehung knüpfen, geben der geknüpften gegen-

über für das spezifische Gefühl der Treue Raum oder verwandeln sich in dieses. Ist nun aus irgend welchen äufserlichen Gründen oder wenigstens solchen seelischen, die dem Sinne der Vereinigung nicht entsprechen, eine solche zustande gekommen, so erwächst dennoch ihr gegenüber eine Treue, und diese läfst die tieferen und der Vereinigung adäquaten Gefühlzustände sich entwickeln, jene wird gleichsam per subsequens matrimonium animarum legitimiert. Die banale Weisheit, die man oft gegenüber konventionellen oder aus rein äufseren Gründen geschehenden Eheschliefsungen hört: die Liebe käme schon noch in der Ehe — ist tatsächlich nicht immer im Unrecht. Hat der Bestand des Verhältnisses erst einmal sein psychologisches Korrelat in der Treue gefunden, so folgen dieser schliefslich auch ihre Affekte, Herzensinteressen, innere Bindungen, die statt ihrer sozusagen logischen Stellung am Anfang der Beziehung sich nun vielmehr als deren Endresultat herausstellen — eine Entwicklung, die freilich ohne das Mittelglied der Treue, des auf die Erhaltung des Verhältnisses als solchen gerichteten Affektes, nicht eintritt. Entsprechend der psychologischen Assoziation, die, nachdem die Vorstellung B einmal an die Vorstellung A geknüpft ist, nun auch in umgekehrter Richtung wirkt und A in das Bewufstsein ruft, wenn B in ihm auftaucht — dieser entsprechend führt die soziologische Form auf dem angedeuteten Wege zu dem ihr entsprechenden inneren Zustand, während sonst dieser zu jener führt. Man hat in Frankreich, um die Kindesaussetzung und die Übergabe der Kinder an die Findelhäuser möglichst einzuschränken, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dort die sogenannten »secours temporaires« eingeführt, ziemlich reichliche Unterstützungen an unverheiratete Mütter, wenn sie ihre Kinder in eigener Pflege behalten; und die Urheber dieser Mafsregel haben auf Grund eines sehr reichhaltigen Beobachtungsmaterials zugunsten davon angeführt, dafs in der ganz überwiegenden Mehrzahl der Fälle, wenn es überhaupt nur gelänge, das Kind irgend welche Zeit bei der Mutter zu halten, dann keine Gefahr mehr wäre, dafs sie sich von ihm trennte. Während eigentlich das natürliche Gefühlsband der Mutter zum Kinde dazu führen sollte, dafs sie es bei sich behält, wird dies offenbar nicht immer wirksam. Gelingt es aber, die Mutter aus äufserlichen Gründen, um sich den Vorteil dieser secours temporaires zu sichern,

zu bewegen, dafs sie das Kind auch nur eine Weile bei sich behält, so läfst dieses äufsere Verhältnis allmählich seine Gefühlsgrundlage unter sich aufwachsen. —

Eine besondere Zuspitzung erfahren diese psychologischen Konstellationen in der Erscheinung des Renegaten, an dem man eine typische Treue gegen seine neue politische, religiöse oder sonstige Partei beobachtet hat, die die Treue der von jeher dieser zugehörigen Elemente ceteris paribus an Bewufstheit und Entschiedenheit überträfe. Das geht so weit, dafs vielfach in der Türkei im 16. und 17. Jahrhundert geborene Türken überhaupt nicht die hohen Staatsstellungen bekleiden durften, sondern dafs man dazu ausschliefslich Janitscharen nahm, d. h. also, geborene Christen, die entweder freiwillig übergetreten waren oder Christenkinder, die man ihren Eltern geraubt und als Türken aufgezogen hatte. Sie waren die treusten und tatkräftigsten Untertanen. Mir scheint diese besondere Treue des Renegaten darauf zu beruhen, dafs die Umstände, unter denen er das neue Verhältnis eingegangen ist, bei ihm länger und nachhaltiger wirken, als wenn er sozusagen naiv und ohne Bruch mit einem andern hineingewachsen wäre. Ist die Treue, soweit sie uns hier angeht, das im Gefühl reflektierte Eigenleben der Beziehung, unter Gleichgültigkeit gegen das eventuelle Verschwinden ihrer ursprünglich begründenden Motive, so wird sie um so energischer und sicherer wirken, je länger dennoch jene Motive mitleben, je geringere Belastungsproben der Kraft der reinen Form, der Beziehung als solcher, zugemutet werden; und dies wird bei dem Renegaten ganz besonders der Fall sein, auf das scharfe Bewufstsein hin: er kann nicht zurück, — daraufhin, dafs für ihn, wie in einer Art Unterschiedsempfindlichkeit, das andre Verhältnis, aus dem er sich unwiderruflich gelöst hat, immer den Hintergrund des jetzt bestehenden Verhältnisses bildet. Er wird gleichsam immer von neuem von dort repelliert und in das neue Verhältnis hineingedrängt. Die Treue des Renegaten ist so besonders stark, weil sie noch in sich schliefst, was die Treue als Treue entbehren kann: das bewufste Weiterleben der Beziehungsmotive, das sich mit der formalen Kraft eben dieser Beziehung hier dauernder verschmilzt, als in den Fällen, denen diese entgegengesetzte Vergangenheit und dieser Ausschlufs des Zurück- und Anderskönnens abgeht.

Schon die reine begriffliche Struktur der Treue zeigt sie als einen soziologischen oder, wenn man will, soziologisch orientierten Affekt. Andere Gefühle, so sehr sie den Menschen an den Menschen binden mögen, haben dennoch etwas mehr Solipsistisches. Auch die Liebe, die Freundschaft, der Patriotismus, das soziale Pflichtgefühl, haben doch ihr Wesen zunächst in einem Affekt, welcher in dem Subjekt selbst und immanent in ihm vor sich geht und beharrt, wie es sich am stärksten vielleicht in dem Worte Philines offenbart: »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?« Hier bleiben also die Affekte trotz ihrer unendlichen soziologischen Bedeutung zunächst Zustände des Subjekts. Sie entstehen zwar nur durch die Einwirkung von andern Individuen oder Gruppen, aber sie tun es auch, bevor diese Einwirkung in Wechselwirkung übergegangen ist, sie b r a u c h e n mindestens, wenn sie sich auch auf andre W e s e n richten, doch nicht das V e r h ä l t n i s mit diesen zu ihrer realen Voraussetzung oder Inhalt zu haben. Dies eben ist gerade der Sinn der Treue (wenigstens der hier fragliche, obgleich sie sprachgebräuchlich auch noch andre Bedeutungen hat), sie ist das Wort für das eigentümliche Gefühl, das nicht auf unser Besitzen des Andern, als auf ein eudämonistisches Gut des Fühlenden, auch nicht auf das Wohl des Andern, als auf einen dem Subjekt gegenüberstehenden objektiven Wert geht, sondern auf die Erhaltung der B e z i e h u n g zum Andern; sie stiftet diese Beziehung nicht und kann infolgedessen nicht, wie alle jene Affekte, vor-soziologisch sein, sondern durchströmt die gestiftete, eines ihrer Elemente an dem andern festhaltend, als die Innenseite ihrer Selbsterhaltung. Vielleicht hängt dieser spezifisch-soziologische Charakter der Treue damit zusammen, dafs sie mehr als unsre andern Gefühle, die über uns kommen wie Regen und Sonnenschein und ohne dafs unser Wille über ihr Kommen und Gehen Herr wäre, — unsern moralischen Vornahmen zugängig ist, dafs ihr Versagen uns ein stärkerer Vorwurf ist, als wenn Liebe oder Sozialgefühl — jenseits ihrer blofs pflichtmäfsigen Betätigungen — ausbleiben.

Diese besondere soziologische Bedeutung der Treue aber läfst sie noch eine vereinigende Rolle in einem ganz fundamentalen, die prinzipielle Form aller Vergesellschaftung tangierenden Dualismus spielen. Es ist dieser: dafs ein Verhältnis, das ein fluktuierender, fortwährend sich entwickelnder Lebensprozefs ist, eine relativ

stabile, äufsere Form erhält; die soziologischen Formen des Miteinanderumgehens, der Einheitsbildung, der Darstellung nach aufsen können den Wandlungen ihrer Innerlichkeit, d. h. der auf den Andern bezüglichen Vorgänge in jedem Individuum, überhaupt nicht mit genauer Anpassung folgen, beide Schichten haben ein verschiedenes Entwicklungstempo, oder es ist auch oft das Wesen der äufseren Form, sich überhaupt nicht eigentlich zu entwickeln. Das stärkste äufsere Fixierungsmafs innerlich variabler Verhältnisse ist offenbar das rechtliche: die Eheform, die den Wandlungen des personalen Verhältnisses ganz unnachgiebig gegenübersteht; der Kontrakt zwischen zwei Sozien, der den Geschäftsgewinn zwischen ihnen halbiert, trotzdem sich bald herausstellt, dafs der eine alles, der andre nichts leistet; die Zugehörigkeit zu einer städtischen oder religiösen Gemeinde, die den Individuen völlig fremd oder antipathisch wird. Aber auch jenseits solcher ostensiblen Fälle ist es auf Schritt und Tritt bemerkbar, wie die zwischen Individuen — und auch zwischen Gruppen — sich entspinnenden Beziehungen sogleich zu einer Verfestigung ihrer Form neigen und wie diese nun ein mehr oder weniger starres Präjudiz für den weiteren Verlauf des Verhältnisses bilden und ihrerseits garnicht imstande sind, sich der vibrierenden Lebendigkeit, den leiseren oder stärkeren Wandlungen der konkreten Wechselbeziehung anzupassen. Dies wiederholt übrigens nur die Diskrepanz innerhalb des Individuums. Das innere Leben, das wir als Strömung, unaufhaltsamen Prozefs, Auf und Nieder der Gedanken und Stimmungen empfinden, kristallisiert für uns selbst zu Formeln und festgelegten Richtungen, oft schon dadurch, dafs wir es in Worte fassen. Mag es auch dadurch zu konkreten, im Einzelnen fühlbaren Inadäquatheiten nicht oft kommen; mag in glücklichen Fällen die feste äufsere Form den Schwerpunkt oder Indifferenzpunkt darstellen, um den das Leben gleichmäfsig nach der einen und nach der andern Seite hin oszilliert — so bleibt doch der prinzipielle, formale Gegensatz zwischen dem Fliefsen, der wesentlichen Bewegtheit des subjektiven Seelenlebens und der Fähigkeit seiner Formen, die nicht etwa ein Ideal, einen Gegensatz gegen seine Wirklichkeit, sondern gerade dieses Leben selbst ausdrücken und gestalten. Weil die äufseren Formen, im individuellen wie im gesellschaftlichen Leben, nicht fliefsen, wie die innere Entwicklung selbst, sondern immer für eine gewisse

Zeit fixiert bleiben, ist es ihr Schema: dafs sie dieser inneren Wirklichkeit bald voraneilen, bald hinter ihr zurückbleiben. Gerade wenn überlebte Formen durch das hinter ihnen pulsierende Leben zerbrochen werden, schwingt dieses sozusagen in ein entgegengesetztes Extrem und schafft Formen, die jenem realen Leben voraneilen und von ihm noch nicht ganz ausgefüllt werden — anhebend von ganz persönlichen Beziehungen, wo z. B. das Sie unter Freunden oft schon lange als eine der Wärme des Verhältnisses unangemessene Steifheit empfunden wird, das Du dann aber ebenso oft, mindestens am Anfang, als ein ganz leises Zuviel wirkt, als die Antizipation einer doch erst noch zu gewinnenden völligen Intimität; bis zu Änderungen der politischen Verfassung, die überlebte, zu unerträglichem Zwang gewordene Formen durch freiheitliche und weitere ersetzen, ohne dafs doch die Wirklichkeit der politischen und wirtschaftlichen Kräfte für diese schon immer reif wäre, einen vorläufig zu weiten Rahmen an Stelle eines zu engen setzend. — Die Treue nun, in ihrem hier auseinandergesetzten Sinne, hat gegenüber diesem Schema des sozialen Lebens die Bedeutung: dafs mit ihr tatsächlich einmal die personale, fluktuierende Innerlichkeit den Charakter der fixierten, stabilen Form des Verhältnisses annimmt, dafs diese soziologische, jenseits des unmittelbaren Lebens und seines subjektiven Rhythmus verharrende Festigkeit hier wirklich zum Inhalt des subjektiven, gefühlsmäfsig bestimmten Lebens geworden ist. Von den unzähligen Modifikationen, Abbiegungen, Verschlingungen der konkreten Schicksale abgesehen, ist die Treue die Brücke und Versöhnung für jenen tiefen, wesensmäfsigen Dualismus, der die Lebensform der individuellen Innerlichkeit von der der Vergesellschaftung abspaltet, die doch von jener getragen wird; die Treue ist jene Verfassung der bewegten, in kontinuirlichem Flusse sich auslebenden Seele, mit der sie die Stabilität der überindividuellen Verhältnisform nun dennoch sich innerlich zu eigen macht, mit der sie einen Inhalt, dessen Form der Rhythmik oder Unrhythmik des wirklich gelebten Lebens widersprechen mufs, — obgleich sie selbst ihn geschaffen hat — in dieses Leben als seinen Sinn und Wert aufnimmt.

In viel geringerem Mafse als an der Treue tritt der soziologische Charakter an dem Affekte der Dankbarkeit unmittelbar hervor. Die soziologische Bedeutung der Dankbarkeit indes ist

eine kaum zu überschätzende; nur die äufsere Geringfügigkeit ihrer einzelnen Akte — der aber die ungeheure Breite ihrer Wirksamkeit gegenübersteht — scheint bisher völlig darüber hinweggetäuscht zu haben, dafs das Leben und der Zusammenhalt der Gesellschaft ohne die Tatsache der Dankbarkeit unabsehbar geändert wäre.

Es ist zunächst eine Ergänzung der rechtlichen Ordnung, die die Dankbarkeit vollbringt. Aller Verkehr der Menschen beruht auf dem Schema von Hingabe und Äquivalent. Nun kann für unzählige Hingaben und Leistungen das Äquivalent erzwungen werden. Bei allen wirtschaftlichen Tauschen, die in Rechtsform geschehen, bei allen fixierten Zusagen für eine Leistung, bei allen Verpflichtungen aus einer rechtlich regulierten Beziehung erzwingt die Rechtsverfassung das Hin- und Hergehen von Leistung und Gegenleistung und sorgt für diese Wechselwirkung, ohne die es keine soziale Balance und Zusammenhalt gibt. Nun bestehen aber unzählige Beziehungen, für welche die Rechtsform nicht eintritt, bei der von einem Erzwingen des Äquivalents für die Hingabe nicht die Rede sein kann. Hier tritt als Ergänzung die Dankbarkeit ein, jenes Band der Wechselwirkung, des Hin- und Hergehens von Leistung und Gegenleistung auch da spinnend, wo kein äufserer Zwang es garantiert. Die Dankbarkeit ist so in demselben Sinne eine Ergänzung der Rechtsform, wie ich die Ehre als eine solche aufwies.

Um diese Verknüpfung in ihrer Sonderart richtig einzuordnen, mufs man sich zunächst klar machen, dafs die persönliche, aber an Sachen ausgeübte Aktion von Mensch auf Mensch, wie sie etwa im Raub oder im Geschenk, den primitiven Formen des Besitzwechsels, liegt, sich zum Tausch im objektiven Sinne des Wortes entwickelt. Der Tausch ist die Sachwerdung der Wechselwirkung zwischen Menschen. Indem einer eine Sache gibt und der andre eine Sache zurückgibt, welche denselben Wert hat, hat sich die reine Seelenhaftigkeit der Beziehungen zwischen den Menschen herausprojiziert in Gegenstände, und diese Versachlichung der Beziehung, das Hineinwachsen ihrer in die Dinge, welche hin- und herwandern, wird so vollkommen, dafs in der ausgebildeten Wirtschaft überhaupt jene persönliche Wechselwirkung ganz und gar zurücktritt und die Waren ein Eigenleben gewonnen haben, die

Beziehungen zwischen ihnen, die Wertausgleichungen zwischen ihnen automatisch, blofs rechnerisch stattfinden und die Menschen nur noch als die Exekutoren der in den Waren selbst angelegten Tendenzen zur Verschiebung und Ausgleichung auftreten. Es wird objektiv Gleiches gegen objektiv Gleiches gegeben, und der Mensch selbst, obgleich er selbstverständlich um seines Interesses willen den Prozefs vollzieht, ist eigentlich gleichgültig. Die Beziehung der Menschen ist Beziehung der Gegenstände geworden. Die Dankbarkeit nun entsteht gleichfalls aus und in der Wechselwirkung zwischen Menschen, und zwar nach innen hin ebenso, wie nach aufsen hin jene Beziehung der Dinge daraus erwachsen ist. Sie ist das subjektive Residuum des Aktes des Empfangens oder auch des Hingebens. Wie mit dem Tausch der Dinge die Wechselwirkung hinaustritt aus dem unmittelbaren Akte der Korrelation, so sinkt mit der Dankbarkeit dieser Akt in seinen Folgen, in seiner subjektiven Bedeutung, in seinem seelischen Echo herunter in die Seele. Sie ist gleichsam das moralische Gedächtnis der Menschheit, hierin von der Treue so unterschieden, dafs sie praktischeren, impulsiveren Wesens ist, dafs sie, obgleich sie natürlich auch rein im Inneren verbleiben kann, doch die Potenzialität neuer Handlungen ist, eine ideelle Brücke, welche die Seele sozusagen immer wieder vorfindet, um bei der leisesten Anregung, welche sonst vielleicht nicht genügen würde, eine neue Brücke zu schlagen, über sie hin sich dem Andern zu nähern. Alle Vergesellschaftung jenseits ihres ersten Ursprungs beruht auf der Weiterwirkung der Beziehungen über den Moment ihres Entstehens hinaus. Mag Liebe oder Gewinnsucht, Gehorsam oder Hafs, Geselligkeitstrieb oder Herrschsucht eine Handlung von Mensch zu Mensch aus sich hervorgehen lassen: die schöpferische Stimmung pflegt sich in der Handlung nicht zu erschöpfen, sondern irgendwie in der durch sie geschaffenen soziologischen Situation weiterzuleben. Die Dankbarkeit ist ein solches Weiterbestehen im entschiedensten Sinne, ein ideelles Fortleben einer Beziehung, auch nachdem sie etwa längst abgebrochen, und der Aktus des Gebens und Empfangens längst abgeschlossen ist. Obgleich die Dankbarkeit ein rein personaler oder, wenn man will, lyrischer Affekt ist, so wird sie, durch ihr tausendfaches Hin- und Herweben innerhalb der Gesellschaft, zu einem ihrer stärksten Bindemittel; sie ist der fruchtbare Gefühlsboden,

aus dem nicht nur einzelne Aktionen von Einem zum Andern hin erwachsen, sondern durch dessen fundamentales, wenn auch oft unbewufstes und in unzählige andre Motivierungen verwebtes Dasein den Aktionen eine einzigartige Modifikation oder Intensität zuwächst, ein Verbundensein mit dem Früheren, ein Hineingeben der Persönlichkeit, eine Kontinuität des Wechsellebens. Würde mit einem Schlage jede auf frühere Aktionen hin den Seelen verbliebene Dankreaktion ausgetilgt, so würde die Gesellschaft, mindestens wie wir sie kennen, auseinanderfallen[1]*. Kann man alle äufserlich-innerlichen verbindenden Motive zwischen Individuen daraufhin ansehen, inwieweit sie den Tausch tragen, der die Gesellschaft zum grofsen Teil bildet, nicht nur die gebildete zusammenhält — so ist die Dankbarkeit eben jenes Motiv, das die Erwiederung der Wohltat von innen heraus bewirkt, wo von äufserer Notwendigkeit nicht die Rede ist. Und die Wohltat ist nicht nur ein dingliches Geben von Person zu Person, sondern wir danken dem Künstler und dem Dichter, der uns nicht kennt, und diese Tatsache schafft unzählige ideelle und konkrete, lockrere und festere Verbindungen zwischen denen, die solche Dankbarkeit gegen den gleichen Geber erfüllt; ja, nicht nur für das, was jemand überhaupt tut, danken wir ihm, sondern nur mit dem gleichen Begriff kann man das Gefühl bezeichnen, mit dem wir oft auf die blofse Existenz von Persönlichkeiten reagieren: wir sind ihnen dankbar, blofs weil sie da sind, weil wir sie erleben. Und die feinsten und festesten Beziehungen knüpfen sich oft an dieses, von allem einzelnen Empfangen unabhängige Gefühl, das gerade unsre ganze Persönlichkeit dem*

---

[1] *Das Geben überhaupt ist eine der stärksten soziologischen Funktionen. Ohne dafs in der Gesellschaft dauernd gegeben und genommen wird — auch aufserhalb des Tausches — würde überhaupt keine Gesellschaft zustande kommen. Denn das Geben ist keineswegs nur eine einfache Wirkung des Einen auf den Andern, sondern ist eben das, was von der soziologischen Funktion gefordert wird: es ist Wechselwirkung. Indem der Andre entweder annimmt oder zurückweist, übt er eine ganz bestimmte Rückwirkung auf den ersteren. Die Art, wie er annimmt, dankbar oder undankbar, so, dafs er schon erwartet hat oder dafs er überrascht wird, so, dafs er von der Gabe befriedigt ist oder unbefriedigt bleibt, so, dafs er sich durch die Gabe erhoben oder gedemütigt fühlt — alles dies übt eine sehr entschiedene, wenn auch natürlich nicht in bestimmten Begriffen und Mafsen ausdrückbare Rückwirkung auf den Gebenden, und so ist jedes Geben eine Wechselwirkung zwischen dem Gebenden und dem Empfangenden.*

Andern wie aus einer Dankespflicht darbringt, weil sie auch dem Ganzen s e i n e r *Persönlichkeit gilt.*

Der konkrete Inhalt der Dankbarkeit nun, d. h. der Erwiderungen, zu denen sie uns veranlaſst, gibt Modifikationen der Wechselwirkung Raum, deren Zartheit nicht ihre Bedeutung für die Struktur unsrer Beziehungen mindert. Einen auſserordentlichen Nuancenreichtum erfährt die Innerlichkeit dieser letzteren, wenn eine erhaltene Gabe der seelischen Sachlage nach nur mit einer der Art nach andern Gegengabe erwidert werden kann. So gibt der Eine vielleicht das dem Andern, was man Geist nennt, intellektuelle Werte — und der Andre zeigt seine Dankbarkeit darin, daſs er Gemütswerte zurückgibt; oder er bietet einen ästhetischen oder sonstigen Reiz seiner Persönlichkeit dem Andern dar, der die stärkere Natur ist und jenem dafür gleichsam Willen infundiert, ihn mit Festigkeit und Entschlieſsungskraft ausstattet. Nun gibt es wahrscheinlich keine Wechselwirkung, in der das Hin und Her, das Geben und Nehmen ein ganz genau gleiches Quale betrifft. Allein die Fälle, die ich hier erwähnt habe, sind die extremen Steigerungen dieser unvermeidlichen Verschiedenheit von Gabe und Gegengabe im Verhältnis der Menschen, und wo sie sehr entschieden und mit betontem Bewuſstsein der Verschiedenheit auftreten, bilden sie ein ethisch wie theoretisch gleichmäſsig schwieriges Problem dessen, was man die innere Soziologie nennen könnte. Vielfach nämlich hat es einen Ton von leiser innerer Unangemessenheit, daſs der Eine dem Andern seine intellektuellen Schätze darbietet, ohne etwa sein Gemüt erheblich in das Verhältnis hineinzuengagieren, während der Andre dafür nichts zu geben weiſs als Liebe: all solche Fälle haben etwas Fatales für das Gefühl, weil sie irgendwie an Kauf erinnern. Es ist der Unterschied zwischen Tausch im allgemeinen und Kauf, daſs bei dem Begriff des Kaufes betont wird, daſs der tatsächlich vor sich gehende Tausch zwei ganz heterogene Dinge betrifft, welche eben nur durch den gemeinsamen Geldwert zusammengehalten und vergleichbar werden. Also wenn eine Handarbeit etwa in früheren Zeiten, als es noch kein Metallgeld gab, mit einer Kuh oder Ziege erkauft wurde, so waren das völlig heterogene Dinge, die aber durch den gemeinsam in beiden steckenden ökonomischen, abstraktallgemeinen Wert zusammengehalten und tauschbar wurden. In

der modernen Geldwirtschaft ist diese Heterogeneität auf den Gipfel getrieben. Denn das Geld ist, weil es das Allgemeine, d. h. den Tauschwert, an allen vertauschbaren Gegenständen ausdrückt, nicht imstande, das Individuelle an eben diesen auszudrücken; und daher kommt über die Gegenstände, insoweit sie als verkäufliche figurieren, ein Ton von Deklassierung, von Herabsetzung des Individuellen an ihnen auf das Allgemeine, das diesem Dinge mit allen andern gleichfalls verkäuflichen und vor allen Dingen mit dem Gelde selbst gemeinsam ist. Etwas von dieser prinzipiellen Heterogeneität findet in den Fällen statt, die ich erwähnte, wo zwei Menschen sich gegenseitig verschiedenartige Güter ihrer Innerlichkeit darbieten, wo die Dankbarkeit für die Gabe sich gleichsam in einer ganz andern Münze realisiert und damit in den Tausch etwas von dem Charakter des Kaufes kommt, der hier a priori unangemessen ist. Man kauft die Liebe mit dem, was man an Geist gibt. Man kauft den Reiz eines Menschen, den man geniefsen will, durch die überlegene Suggestibilität und Willenskraft, welche er entweder über sich fühlen will oder welche er sich einflöfsen lassen will. Das Gefühl einer gewissen Inadäquatheit oder Unwürdigkeit kommt hier indes nur auf, wenn die gegenseitigen Darbietungen als losgelöste Objekte, die man austauscht, wirken, wenn die gegenseitige Dankbarkeit nur die Wohltat, sozusagen nur den ausgetauschten Inhalt selbst betrifft. Allein der Mensch ist doch, insbesondere in den Verhältnissen, die hier in Frage kommen, nicht der Kaufmann seiner selbst. Seine Qualitäten, die von ihm ausströmenden Kräfte und Funktionen liegen doch nicht nur vor ihm wie die Waren auf dem Ladentisch, sondern es kommt darauf an, sich dahin durchzufühlen, dafs der Mensch, auch wenn er nur ein Einzelnes gibt, nur eine Seite seiner Persönlichkeit darbietet, in dieser einen Seite doch vollkommen s e i n kann, seine Persönlichkeit in der Form dieser einzelnen Energie, dieses einzelnen Attributes, wie Spinoza sagen würde, dennoch ganz geben kann. Jene Unverhältnismäfsigkeit tritt nur ein, wo die Differenzierung innerhalb des Verhältnisses so vorgeschritten ist, dafs, was der Eine dem Andern gibt, sich von der Gesamtheit seiner Persönlichkeit gelöst hat. Wo dies indes nicht geschehen ist, entsteht grade hier ein wundervoll reiner Fall der sonst nicht sehr häufigen Kombination, dafs die Dankbarkeit die Reaktion auf die Wohltat

und auf den Wohltäter gleichmäfsig in sich schliefst. In der scheinbar objektiven Erwiderung, die nur der Gabe gilt und die in einer andern Gabe besteht, ist es nun durch jene merkwürdige Plastizität der Seele möglich, die Ganzheit der Subjektivität des Einen wie des Andern sowohl hinzugeben wie hinzunehmen.

Der tiefste Fall dieser Art liegt vor, wenn die innere Gesamtstimmung, die auf den Andern in der besonderen, Dankbarkeit genannten Weise eingestellt ist, nicht gleichsam nur eine Verbreiterung der eigentlich bestimmt umschriebenen Dankesreaktion auf das Ganze der Seele ist, sondern wenn, was wir von einem Andern an Gütern und Dankenswertem erfahren, nur wie eine Gelegenheitsursache ist, in der ein in der inneren Beschaffenheit der Seele vorbestimmtes Verhältnis zu jenem nur verwirklicht wird. Hier greift das, was wir Dankbarkeit nennen und was dieser Stimmung gleichsam nur von einer einzelnen Erweisung her den Namen gegeben hat, sehr tief herunter unter die gewöhnliche, dem Objekt geltende Form des Dankes. Man kann sagen, dafs er hier im Tiefsten überhaupt nicht darin besteht, dafs die Gabe erwidert wird, sondern in dem Bewufstsein, dafs man sie nicht erwidern könne, dafs hier etwas vorliegt, das die Seele des Empfangenden wie in einen gewissen Dauerzustand der andern gegenüber versetzt, eine Ahnung der inneren Unendlichkeit eines Verhältnisses zum Bewufstsein bringt, das durch keine endliche Erweisung oder Betätigung vollkommen erschöpft oder verwirklicht werden kann.

Dies berührt sich mit einer andern tiefgelegenen Inkommensurabilität, die den unter der Kategorie der Dankbarkeit verlaufenden Beziehungen durchaus wesentlich ist. Wo wir von einem andern Dankeswertes erfahren haben, wo dieser »vorgeleistet« hat, können wir mit keiner Gegengabe oder Gegenleistung — obgleich eine solche rechtlich und objektiv die erste überwiegen mag — dies vollkommen erwidern, weil in der ersten Leistung eine Freiwilligkeit liegt, die bei der Gegenleistung nicht mehr vorhanden ist. Denn zu ihr sind wir schon ethisch verpflichtet, zu ihr wirkt der Zwang, der zwar nicht sozial-juristisch, sondern moralisch, aber immerhin ein Zwang ist. Die erste, aus der vollen Spontaneität der Seele quellende Erweisung hat eine Freiheit, die der Pflicht — auch der Pflicht der Dankbarkeit — mangelt. Diesen Charakter der Pflicht hat Kant mit dem Gewaltstreich hin-

dekretiert, dafs Pflichterfüllung und Freiheit identisch seien. Er hat dabei die negative Seite der Freiheit mit der positiven verwechselt. Die Pflicht, die wir ideell über uns fühlen, sind wir scheinbar frei zu erfüllen oder nicht zu erfüllen. In Wirklichkeit geschieht nur das letztere aus völliger Freiheit. Die Erfüllung aber erfolgt aus einem seelischen Imperativ heraus, aus jenem Zwang, der das innere Äquivalent des rechtlichen Zwanges der Gesellschaft ist. Die volle Freiheit liegt nur auf der Seite des Lassens, nicht auf der des Tuns, zu dem ich dadurch, dafs es Pflicht ist, veranlafst bin, — wie ich zur Erwiderung einer Gabe eben dadurch veranlafst bin, dafs ich sie empfangen habe. Nur wenn wir sie vorleisten, sind wir frei, und das ist der Grund, weshalb in der ersten, durch keinen Dank veranlafsten Darbietung eine Schönheit, eine spontane Hingebung, ein Aufquellen und Hinblühen zum Andern gewissermafsen aus dem virgin soil der Seele liegt, das durch keine inhaltlich noch so überwiegende Gabe ausgeglichen werden kann. Hier bleibt ein Rest, der sich in dem — in Bezug auf den konkreten Inhalt des Erweises oft ungerechtfertigt scheinenden — Gefühl ausdrückt, dafs wir eine Gabe überhaupt nicht erwiedern können; denn in ihr lebt eine Freiheit, die die Gegengabe, eben weil sie Gegengabe ist, nicht besitzen kann. Vielleicht ist dies der Grund, weshalb manche Menschen ungern etwas annehmen, und es möglichst vermeiden, beschenkt zu werden. Drehte sich die Wohltat und die Dankbarkeit einfach um das Objekt, so wäre dies unverständlich, weil man dann mit der Revanche alles ausgleichen, die innere Bindung völlig lösen könnte. In Wirklichkeit aber wirkt bei jenen vielleicht eben der Instinkt, dafs die Gegengabe das entscheidende, das Freiheitsmoment der ersten Gabe nicht enthalten kann und man sich deshalb mit der Annahme dieser in eine nicht zu solvierende Verpflichtung begibt[1]*. Dafs dies in der Regel Menschen von starkem Unabhängigkeits- und Individualitätstrieb sind, weist darauf hin, dafs die Situation der Dankbarkeit leicht einen Ton von nicht lösbarer Bindung mit sich bringt, dafs sie ein moralischer character indelebilis ist. Haben wir erst einmal*

[1]) *Dies ist natürlich ein extremer Ausdruck, dessen Wirklichkeitsfremdheit aber in Analysen unvermeidlich ist, die die tausendfach gemischten, immerzu abgelenkten, fast nur in Ansätzen wirksamen Elemente der seelischen Wirklichkeit isolieren und für sich allein sichtbar machen wollen.*

eine Leistung, ein Opfer, eine Wohltat angenommen, so kann daraus jene nie völlig auslöschbare innere Beziehung entstehen, weil die Dankbarkeit vielleicht der einzige Gefühlszustand ist, der unter allen Umständen sittlich gefordert und geleistet werden kann. Wenn unsere innere Wirklichkeit, von sich aus oder als Antwort auf eine äufsere, es uns unmöglich gemacht hat, weiter zu lieben, weiter zu verehren, weiter zu schätzen — ästhetisch, ethisch, intellektuell —: dankbar können wir immer noch dem sein, der einmal unsern Dank verdient hat. Dieser Forderung ist die Seele unbedingt bildsam oder könnte es sein; so dafs vielleicht keiner andern Verfehlung des Gefühls gegenüber ein Urteil ohne mildernde Umstände so angebracht ist, wie der Undankbarkeit gegenüber. Selbst die innerliche Treue hat nicht die gleiche Unnachlafslichkeit. Es gibt Verhältnisse, die sozusagen von vornherein nur mit einem bestimmten Kapital von Gefühlen wirtschaften und deren Anlage es unvermeidlich mit sich bringt, dieses allmählich aufzubrauchen, so dafs ihr Aufhören keine eigentliche Treulosigkeit involviert. Nur freilich, dafs sie in ihren Anfangsstadien oft von den andern nicht zu unterscheiden sind, die — um im Gleichnis zu bleiben — von den Zinsen leben und in denen alle Leidenschaftlichkeit und Reservelosigkeit des Gebens nicht an dem Grundstock zehrt. Es gehört freilich zu den häufigsten Irrungen der Menschen, für Zinsen zu halten, was Kapital ist, und darum eine Beziehung so anzulegen, dafs ihr Bruch zu einer Treulosigkeit wird. Aber diese ist dann nicht eine Verfehlung aus der Freiheit der Seele heraus, sondern die logische Entwicklung eines von vornherein mit irrigen Faktoren rechnenden Schicksals. Und nicht vermeidlicher erscheint die Untreue, wo nicht die sich offenbarende Täuschung des Bewufstseins, sondern ein tatsächliches Anderswerden der Individuen die Voraussetzungen ihrer Beziehung umgestaltet. Vielleicht entspringt mit die gröfste Tragik menschlicher Verhältnisse aus der garnicht zu rationalisierenden und fortwährend sich verschiebenden Mischung der stabilen und der variablen Elemente unsrer Natur. Wenn wir uns mit der Ganzheit unsres Wesens in eine bindende Beziehung hineingegeben haben, so bleiben wir vielleicht mit gewissen Seiten, mit den mehr nach aufsen gewandten, aber auch mit mancher rein innerlichen, in der gleichen Stimmung und Neigung; andre aber entwickeln sich zu ganz neuen Inter-

essen, Zielen, Vermögen, die schliefslich unser Wesen als Ganzes in neue Richtungen werfen. Damit wenden sie uns von jenen Verhältnissen ab — womit natürlich nur die reine Innerlichkeit, nicht äufsere Pflichterfüllung gemeint ist —, mit einer Art Treulosigkeit, die weder ganz schuldlos ist, weil doch noch manches Band nach jenen hin besteht, das nun zerrissen sein mufs, noch ganz schuldig, weil wir nicht mehr dieselben sind, die in das Verhältnis eintraten; das Subjekt ist verschwunden, dem man die Treulosigkeit imputieren könnte. Eine solche Entlastung von der inneren Wesenheit her, wie diese, tritt für unser Gefühl nicht ein, wenn unser Dankbarkeitsgefühl erlischt. Dieses scheint in einem Punkt in uns zu wohnen, der sich nicht wandeln darf, für den wir Beständigkeit mit gröfserem Rechte fordern, als für leidenschaftlichere und selbst tiefere Gefühle. Dies eigentümlich Unlösbare der Dankbarkeit, das selbst bei der Erwiderung mit gleicher oder gröfserer Gegengabe einen Rest läfst, ihn auch auf beiden Seiten eines Verhältnisses lassen kann — vielleicht zurückgehend auf jene Freiheit der Gabe, die der nur sittlich notwendigen Gegengabe fehlt —, dies läfst die Dankbarkeit als ein ebenso feines wie festes Band zwischen den Menschen erscheinen. In jedem irgendwie dauernden Verhältnis erwachsen tausend Dankgelegenheiten, von denen auch die flüchtigsten ihren Beitrag zu der gegenseitigen Bindung nicht verloren gehen lassen. Es entsteht aus ihrer Summierung, in den guten Fällen, aber manchmal auch in solchen, die mit Gegeninstanzen reichlich ausgestattet sind — eine Stimmung eines ganz allgemeinen Verpflichtetseins (mit Recht behauptet man, dem Andern für etwas Dankenswertes »verbunden« zu sein), die keiner Lösung durch irgend welche einzelnen Leistungen fähig ist; sie gehört zu jenen gleichsam mikroskopischen, aber unendlich zähen Fäden, die ein Element der Gesellschaft an das andre und dadurch schliefslich alle zu einem formfesten Gesamtleben aneinanderhalten.

Entgegen der Stabilität und substanziellen Festigkeit, die gewisse Kreise als Bedingung ihrer Selbsterhaltung ausbilden, bedürfen andre gerade der gröfsten Geschmeidigkeit und Auswechselbarkeit der soziologischen Formen; z. B. solche, die ihre Existenz innerhalb eines gröfseren entweder nur geduldet oder gar nur per nefas führen. Nur

durch die vollkommenste Elastizität kann eine solche Gesellschaft die Festigkeit des Zusammenhanges mit der fortwährenden Defensive und Offensive vereinigen. Sie muſs sozusagen in jedes Loch schlüpfen, sich je nach den Umständen ausdehnen und zusammenziehen können, muſs wie ein Körper in flüssigem Aggregatzustand jede Form annehmen, die sich ihr bietet. So müssen Gauner- und Verschwörerbanden die Fähigkeit erwerben, sich sofort zu teilen und in getrennten Gruppen zu agieren; sich bedingungslos bald dem, bald jenem Führer unterzuordnen, bald in direktem, bald in indirektem Kontakt doch immer den gleichen Gemeingeist zu bewahren; nach jeder Zersprengung sich sofort in irgend einer gerade möglichen Form von neuem zu organisieren usw. Dadurch gelangen sie zu jener Selbsterhaltung, infolge deren die Zigeuner von sich zu sagen pflegen: es wäre unnütz, sie zu hängen, da sie doch nie stürben. Ähnliches hat man von den Juden behauptet. Die Stärke ihres sozialen Zusammenhanges, das praktisch so wirksame Solidaritätsgefühl zwischen ihnen, der eigentümliche, wenn auch oft nachlassende Abschluſs gegen alle Nichtjuden — dieses soziologische Band habe seit der Emanzipation wohl seine konfessionelle Färbung verloren, habe diese aber nur gegen die kapitalistische ausgetauscht. Eben deshalb sei »die unsichtbare Organisation« der Juden eine unüberwindliche, »denn sobald der Haſs gegen das Judentum diesem zuerst die Macht der Presse, dann jene des Kapitals entringen, endlich dessen Gleichberechtigung aufheben sollte, gehe nicht der jüdische Gesellschaftsverband unter, sondern er würde nur seiner gesellschaftspolitischen Organisation beraubt, erstarke aber wieder in seiner ursprünglichen konfessionellen Verbandsgestalt. Dieses gesellschaftspolitische Spiel habe sich örtlich schon wiederholt und könne sich auch im allgemeinen wiederholen.« Ja, man könnte die Variabilität des einzelnen Juden, seine merkwürdige Fähigkeit, sich in die mannigfaltigsten Aufgaben hineinzufinden und sein Wesen den wechselndsten Lebensbedingungen anzupassen — man könnte dies als eine Abspiegelung der soziologischen Gruppenform in der Form des Individuums bezeichnen. Ganz unmittelbar ist gerade die Elastizität der Juden in sozialökonomischen Beziehungen als ein Träger ihrer Resistenz bezeichnet worden. Der bessere englische Arbeiter ist von dem Lohn, der ihm für seinen Standard nötig scheint, überhaupt nicht abzudrängen: er streikt oder tut lieber unqualifizierte Arbeit oder sucht irgend Verdienst andrer Art, als daſs er für seine Facharbeit einen

Lohn unterhalb des einmal fixierten Standards annimmt. Der Jude aber nimmt lieber den geringsten Lohn, als dafs er überhaupt nicht arbeitet, und kennt dafür nicht die ruhige Zufriedenheit mit einem erreichten Standard, sondern strebt unermüdlich darüber hinaus: kein Minimum ist ihm zu gering, kein Maximum genug. Diese Schwingungsweite, die sich aus dem individuellen Leben ersichtlich in das der Gruppe fortsetzt, ist für den Juden ebenso das Mittel der Selbsterhaltung, wie in dem Beispiel des englischen Arbeiters gerade die Starrheit und Unverrückbarkeit. Gleichviel nun, ob die zuerst angeführte Behauptung über die Geschichte des Judentums inhaltlich zutreffend ist oder nicht, für uns ist jedenfalls ihre Voraussetzung belehrend: dafs die Selbsterhaltung einer sozialen Einheit gerade durch den Wechsel ihrer Erscheinungsform oder ihres materialen Grundes geschehen könne, dafs ihre Beständigkeit gerade in ihrer Bildsamkeit beruhe.

Diese beiden Wege der sozialen Selbsterhaltung treten durch ihre Beziehungen zu weiteren soziologischen Hauptbegriffen in besonders charakteristische Entgegengesetztheit. Wenn nämlich die Erhaltung der Gruppe sehr eng damit verbunden ist, dafs eine bestimmte Schicht in ihrer Existenz und Eigenart erhalten werde — die höchste, die breiteste, die mittlere —, so fordern die beiden ersten Fälle mehr Starrheit der sozialen Lebensform, der letztere mehr Elastizität derselben. Aristokratieen werden, wie ich bereits hervorhob, im allgemeinen konservativ sein. Denn, wenn sie wirklich sind, was der Name besagt: die Herrschaft der Besten — so sind sie der adäquateste Ausdruck für die tatsächliche Ungleichheit zwischen den Menschen. In diesem Fall — von dem ich nicht untersuche, ob er sich nicht etwa immer nur sehr partiell realisiert — fehlt der Stachel für umwälzende Bewegungen: die Unangemessenheit zwischen den inneren Qualifikationen der Personen und ihrer sozialen Lage — der Ausgangspunkt ebenso für die gröfsten Leistungen und Tapferkeiten der Menschheit, wie für ihre unsinnigsten Unternehmungen. Diesen günstigsten Fall der Aristokratie also einmal gesetzt, wird ein genaues Beharren ihres gesamten Bestandes an Bestimmungen und Inhalten für ihre allgemeine Erhaltung erforderlich sein, weil jede experimentierende Verschiebung jene feine und seltene Proportionalität zwischen Qualifikation und Position entweder in Wirklichkeit oder für das Gefühl der Betroffenen bedrohen und damit den Anreiz zu einer prinzipiellen Umgestaltung geben würde. Die wesentliche Veranlassung zu einer solchen aber

wird in einer Aristokratie doch die sein, dafs jene absolute Gerechtigkeit der Herrschaftsverhältnisse kaum je besteht, dafs vielmehr die Herrschaft der Wenigen über die Vielen sich auf ganz andren Fundamenten als dem einer idealen Angemessenheit dieses Verhältnisses zu erheben pflegt. Unter diesen Umständen werden die Herrschenden das äufserste Interesse haben, keine Veranlassung zu unruhigen und neuernden Bewegungen zu geben, weil jede derselben die berechtigten oder vermeintlichen Ansprüche der Beherrschten anregen würde. Es läge daher die Gefahr vor, — und das ist für unseren Gedankengang das entscheidende — dafs nicht nur die Personen getauscht, sondern die ganze Verfassung geändert würde. Sobald Gebilde sehr ängstlich auf Selbsterhaltung bedacht sind und diese insbesondere nur durch eine latente oder aktuelle Defensive durchführen können, vermeiden sie fortschrittliche Entwicklung. Denn in den Perioden von Entwicklung verbraucht ein Wesen seine Kräfte nach innen und hat keine für die Verteidigung frei. Für jede Entwicklung ist ihr Gelingen, ihren inneren wie ihren äufseren Chancen nach, etwas Problematisches, und deshalb wird auch der, dem es nicht so viel darauf ankommt, wie er existiert, als dafs er existiert, keinen Entwicklungstrieb ausbilden. Es steht damit in fundamentaler Beziehung, dafs in Aristokratien in der Regel das Alter die führende Stellung hat, wie in Demokratien die Jugend. Das Alter aber hat eine physiologisch begründete Neigung zum Konservativismus, es kann sich nur noch »konservieren« und darf es nur in Fällen von exzeptionellem Kräftevorrat noch auf die Gefahren immer weiterschreitender Entwicklung ankommen lassen. Und noch von andrer Seite her wird, wo das Alter der praktischen Ehrfurcht und Machtstellung geniefst, Konservativismus herrschen: die Jungen, auf deren Kosten jetzt das Alter seine Privilegien hat — z. B. schon die in Aristokratien häufige höhere Altersgrenze für die Besetzung von Ämtern — dürfen nur unter gleichgebliebenen Verhältnissen hoffen, auch einmal in diese einzurücken. Aus solchen Zusammenhängen heraus wird die aristokratische Verfassungsform sich am besten durch möglichste Unbeweglichkeit ihres status erhalten; und dies gilt keineswegs nur für politische Gruppen, sondern für kirchliche, für Zweckvereine, für familiäre und gesellige Gruppierungen, die der aristokratischen Formung zugänglich sind. Überall wird, sobald diese sich einmal hergestellt hat, ein strenger Konservativismus nicht nur für den momentanen, personalen Bestand der Herrschaft,

sondern auch für ihre formale, prinzipielle Erhaltung das günstigste sein. — Gerade die Geschichte der reformatorischen Bewegungen in aristokratischen Verfassungen macht dies oft klar genug. Die Anpassung an neu entstehende soziale Kräfte oder Ideale, wie sie durch Milderung der Ausbeutung oder Unterwerfung, gesetzliche Festlegung der Vorrechte statt willkürlicher Auslegung, Hebung der Rechte und der Güteranteile der niederen Schichten geschieht — diese Anpassung pflegt, soweit sie freiwillig konzediert wird, ihren Endzweck nicht in dem zu haben, was dadurch geändert werden soll, sondern umgekehrt in dem, was dadurch erhalten werden soll. Die Herabsetzung der aristokratischen Prärogativen ist die conditio sine qua non, um das aristokratische Regime überhaupt zu retten. Hat man aber die Bewegung erst soweit vorschreiten lassen, so sind diese Konzessionen meistens nicht mehr genügend. Jede Reform pflegt neue reformbedürftige Punkte zu enthüllen und die Bewegung, welche zur Erhaltung der bestehenden Ordnung eingeleitet war, führt wie auf einer schiefen Ebene entweder zu einem Umsturz derselben, oder, wenn die neu aufgewachsenen Ansprüche sich nicht durchsetzen können, zu einer radikalen Reaktion, die auch die schon eingeräumten Änderungen rückgängig macht. Diese Gefahr, welche bei jeder Modifikation und Biegsamkeit einer aristokratischen Verfassung besteht: dafs die zu ihrer Erhaltung geschehene Konzession durch ihr eigenes Schwergewicht zu einer totalen Umwälzung führt — läfst für die Sozialform der Aristokratie den Konservativismus à outrance und die in der unbedingten Starrheit und Unnachgiebigkeit bestehende Verteidigungsform als die günstigste erscheinen.

Wo die Form der Gruppe nicht durch das Überragen einer numerisch kleinen Schicht, sondern durch die breiteste Schicht und deren Autonomie bestimmt ist, wird ihre Selbsterhaltung gleichfalls durch Stabilität und unbewegte Festigkeit begünstigt werden. Hierauf wirkt zunächst die Tatsache hin, dafs die breite Masse, insoweit sie als dauernde Trägerin einer gesellschaftlichen Einheit funktioniert, sehr starren und unbeweglichen Sinnes ist. Sie unterscheidet sich darin aufs schärfste von der aktuell zusammenbefindlichen Menge, die in ihren Stimmungen und Entschlüssen von äufserster Labilität ist und auf die flüchtigsten Impulse hin von einem Extrem des Verhaltens in das andre umschlägt. Wo die Masse nicht unmittelbar sinnlich erregt wird und durch die gegenseitig ausgeübten Stimulierungen

und Suggestionen ein nervöses Schwanken, eine Entwurzelung der festen Direktiven eintritt, die die Masse jedem aktuellen Impuls preisgibt, wo vielmehr ihr tieferer und dauernder Charakter wirksam wird — da folgt sie gleichsam dem Trägheitsgesetz: sie ändert ihren Zustand von Ruhe oder Bewegung nicht von selbst, sondern nur durch das Einwirken neuer, positiver Kräfte. Deshalb gehen ebenso Bewegungen, die von grofsen Massen getragen und sich selbst überlassen sind, konsequent bis an ihr Extrem, wie andrerseits das einmal erlangte Gleichgewicht des Zustandes nicht leicht, soweit es auf die Masse ankommt, verlassen wird. Es entspricht dem zweckmäfsigen Instinkt der Masse, dem Wechsel der Umstände und Anregungen gegenüber ihr Selbst durch substanzielle Festigkeit und Unnachgiebigkeit ihrer Form, statt durch schmiegsame Anpassung und rasch eingestellten Wechsel ihres Verhaltens zu bewahren. Es kommt für die politischen Verfassungen als wesentlich dazu, dafs die Begründung ihrer sozialen Form auf die breiteste und gleichberechtigte Schicht sich meistenteils bei Ackerbauvölkern findet: der altrömische Bauernstand, die altgermanische Gemeinde der Vollfreien. Hier ist durch den Inhalt der gesellschaftlichen Interessen das Verhalten ihrer Formen präjudiziert. Der Ackerbauer ist a priori konservativ: sein Betrieb verlangt lange Fristen, dauernde Einrichtungen, zähe Stetigkeit. Die Unberechenbarkeit der Wettergunst, von der er abhängt, weist ihn auf einen gewissen Fatalismus hin, der sich den äufseren Gewalten gegenüber mehr durch Aushalten, als durch Ausweichen zeigt; seine Technik kann den Wechsel der Konjunkturen überhaupt nicht durch so schnelle qualitative Modifikationen beantworten, wie es der Industrielle und der Handelsmann imstande ist. Dazu kommt, dafs der Ackerbauer vor allem Ruhe in seinem Staat haben möchte und dafs es ihm — was die Politiker der verschiedenen Zeiten gewufst und benutzt haben — demgegenüber weniger darauf ankommt, welche Form dieser Staat hat. Die technischen Bedingungen also schaffen hier den Gruppen, deren Formerhaltung mit der einer breitesten ackerbauenden Schicht zusammenfällt, die Disposition, diese Erhaltung durch Festigkeit und Zähigkeit, nicht aber durch Labilität ihrer Lebensprozesse zu gewinnen.

Ganz anders steht es da, wo der Mittelstand die Führung übernommen hat und die soziale Form der Gruppe mit seiner Erhaltung steht und fällt. Der Mittelstand allein hat eine obere und eine untere Grenze, und zwar derart, dafs er fortwährend sowohl von dem oberen

wie von dem unteren Stand Individuen aufnimmt und an beide solche abgibt. Es ist ihm also der Charakter der Fluktuierung aufgeprägt, und die Zweckmäſsigkeit seines Verhaltens wird deshalb groſsenteils eine Zweckmäſsigkeit von Anpassungen, Variierungen, Nachgiebigkeiten sein, durch welche die nun einmal unvermeidliche Bewegung des Ganzen wenigstens so gelenkt, bzw. ihr so begegnet wird, daſs die wesentliche Form und Kraft in allem Wechsel der Zustände erhalten bleibt. Man kann die soziologische Form einer Gruppe, die durch die Breite und das Vorherrschen eines Mittelstandes charakterisiert wird, als die der Kontinuität bezeichnen; eine solche besteht weder bei einer wirklichen, durchgehenden, also nicht abgestuften Gleichheit der Individuen, noch bei einem Bestand der Gruppe aus einer oberen und einer unvermittelt davon geschiedenen unteren Schicht. Der Mittelstand bringt zu diesen beiden tatsächlich ein ganz neues soziologisches Element hinzu, er ist nicht nur ein drittes zu den vorhandenen zweien, das sich zu jedem von diesen ungefähr und nur in quantitativer Abschattung so verhielte, wie sie beide untereinander. Das Neue ist vielmehr das Hervorgehobene, daſs er selbst eine obere und eine untere Grenze hat, daſs an diesen fortwährender Austausch mit den beiden andern Schichten stattfindet und durch diese ununterbrochene Fluktuation eine Grenzverwischung und kontinuierliche Übergänge erzeugt werden. Denn eine wirkliche Kontinuität des sozialen Lebens entsteht nicht dadurch, daſs die Individuen in Positionen mit noch so kleinen Abständen übereinander gebaut werden — dies würde noch immer eine diskontinuierliche Struktur ergeben —, sondern nur so, daſs die einzelnen Individuen durch höhere und tiefere Positionen zirkulieren: erst hierdurch wird der Abstand der Schichten in eine wirkliche Ununterbrochenheit übergeführt. Im Schicksal der Individuen muſs sich erst die obere und die untere Situation begegnen können, damit das soziologische Bild eine wirkliche Vermittlung zwischen oben und unten zeige. Und dies eben und nicht nur ein einfaches Dazwischenstehen bringt der Mittelstand zuwege. Es bedarf geringer Überlegung, um einzusehen, daſs diese Allmählichkeit der Abstufung auch für die Grade innerhalb des Mittelstandes selbst gelten muſs. Die Kontinuität der Lagen in Bezug auf Ansehen, Besitz, Tätigkeit, Bildung usw. liegt nicht nur in der Kleinheit der Unterschiede, welche sie, in eine objektive Skala eingeordnet, aufweisen, sondern in der Häufigkeit des Wechsels, der eine und dieselbe Person durch eine Mehrheit solcher

Lagen führt und so gleichsam fortwährende und variierende Personalunionen der objektiv verschiedenen Lagen herbeiführt. Unter diesen Umständen wird das soziale Gesamtbild den Charakter der Elastizität tragen: der dominierende Mittelstand verleiht ihm eine leichte Verschiebbarkeit der Elemente, so daſs die Selbsterhaltung der Gruppe durch den Wechsel äuſserer oder innerer Umstände und Angriffe hindurch sich nicht sowohl durch Festigkeit und Starrheit in der Kohäsion ihrer Elemente, als durch leichte Nachgiebigkeit und schnelle Umformung vollziehen wird. Die bloſse Tatsache der Differenziertheit einer Gesellschaft gibt ihren Individuen eine gröſsere Bewegungsfreiheit, ohne daſs damit die soziale Selbsterhaltung bedroht wäre. Den intoleranten Konservativismus der athenischen Majorität, dem Sokrates zum Opfer fiel, hat man damit begründet, daſs die Gleichartigkeit der Bevölkerung jede Erschütterung besonders gefährlich machte. Bei einer gröſseren Anzahl mannigfaltiger, über- und untergeordneter Schichten mag sich irgend eine problematische, ja selbst umstürzlerische Idee in vielen Köpfen verbreiten — es gibt so viele hemmende Mächte, zwischen einer solchen Bewegung und der Entscheidung der Gesamtheit oder der maſsgebenden Faktoren liegen Instanzen von so mannigfaltigen Tendenzen, daſs die Erschütterung nicht so bald das Ganze ergreift. Wo aber weder solche unmittelbare Mannigfaltigkeit noch eine arbeitsteilige Beamtenschaft vorhanden ist, da pflanzt sich eine irgendwo ansetzende Erschütterung leicht in das Ganze fort. Deshalb wird diesem der Instinkt der Selbsterhaltung zur Unterdrückung von Bewegungen und Agitationen Einzelner raten, die auch nur die Chance sozialer Gefahren enthalten. Den formal gleichen Zusammenhang zeigt von andrer Seite her eine Entwicklung innerhalb des frühen Christentums. Die ersten Gemeinden bewahrten den Geist ihrer Gemeinschaft in einer auſserordentlichen Strenge und Reinheit, die kein Kompromiſs mit sittlich Unzulänglichen oder in den Verfolgungen einmal Abgefallenen kannte; dieser Stabilität des Gesamtlebens entsprach eine vollkommen gleichmäſsige Beschaffenheit der Mitglieder in sittlicher und religiöser Beziehung. Allein die vielfachen Abfälle in der Zeit der Verfolgungen zwangen die Kirche schlieſslich doch, von der Unbedingtheit ihrer Forderungen abzulassen und einer ganzen Skala mehr oder weniger vollkommener Persönlichkeiten die Mitgliedschaft einzuräumen. Die innere Differenzierung aber bedeutete zugleich eine wachsende Elastizität und Nachgiebigkeit der

Kirche als ganzer; diese neue Technik ihrer Selbsterhaltung, mit der sie schliefslich den wechselvollen Verhältnissen zu allen möglichen Lebensmächten genügen lernte, schlofs sich an jenes Durchbrechen ihrer inneren Gleichartigkeit an, an die Toleranz, mit der sie ihren Elementen eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Wertstufen einzunehmen gestattete. Es interessant, dafs die Zeitlosigkeit des kirchlichen Prinzips sich technisch ebensowohl in unabbiegbarer Starrheit wie in grenzenloser Biegsamkeit realisiert. Die Selbsterhaltung der Kirche steht gleichsam in so abstrakter Höhe, dafs sie sich ganz unpräjudiziert des einen wie des andern Mittels bedienen kann. Ganz allgemein kann man zeigen, dafs eine Gruppe mit sehr vielen, in enger Skala übereinander gebauten Positionen den Charakter entschiedener Labilität und Variabilität tragen mufs, wenn nicht die gröfsten Unzuträglichkeiten und Brüche resultieren sollen. Bei einer grofsen Mannigfaltigkeit möglicher Lagen ist es nämlich von vornherein sehr viel unwahrscheinlicher, dafs jeder gleich an der richtigen Stelle steht, als bei einem Ständewesen, das jeden in eine grofse, viele Spielarten umfassende Gruppe einstellt. Wo eine Gruppe nur wenige, scharf geschiedene Lebenslagen enthält, da sind die Individuen in der Regel von vornherein für ihren Kreis gezüchtet. Solche Verfassungen können die Übereinstimmung zwischen den Dispositionen und der Lage des Einzelnen dadurch hervorbringen, dafs die einzelnen Kreise relativ grofse und ihre Forderungen und Chancen hinreichend weite sind, um den durch Vererbung, Erziehung, Beispiel bestimmten Individuen im allgemeinen einen passenden Platz zu gewähren. Die ständische Verfassung weist so gleichsam eine prästabilierte oder durch Züchtung hergestellte Harmonie zwischen den Qualitäten oder Dispositionen des Individuums und seiner Stellung im sozialen Ganzen auf. Wo aber die scharf begrenzten Stände dank der Existenz eines breiten Mittelstandes in eine grofse Anzahl abgestufter Situationen auseinander gegangen sind, da können die genannten Kräfte den Einzelnen nicht mit Sicherheit zu der Stellung prädisponieren, in die er hineingehört; die Ordnung also, in die dort das Individuum gleich harmonisch gestimmt eintrat, mufs hier gleichsam a posteriori, empirisch erreicht werden: der Einzelne mufs die Möglichkeit haben, aus einer ungeeigneten Stellung in eine geeignete überzugehen. In diesem Fall also fordert die Selbsterhaltung der Gruppenform eine leichte Verschiebbarkeit der Gruppe, ein stetes Korrigieren, eine Aus-

wechselbarkeit der Stellungen, ebenso aber auch eine Bildsamkeit dieser letzteren selbst, so daſs besondere Individuen auch besondere Positionen finden können. So bedarf eine Gruppe mit vorherrschendem Mittelstand eines völlig andern Verhaltens, um sich in ihrem Selbst zu erhalten, als eine Gruppe mit aristokratischer Führung oder ohne Stufenbildung überhaupt. Freilich kann die Beweglichkeit, die das Dominieren der mittleren Erscheinungen einer Gruppe verleiht, sich auch bis zu destruktivem Charakter steigern. Denn derselbe Formtypus: daſs die gleichzeitige Nähe und Entferntheit, die die mittleren oder gemischten Elemente den mehr polaren gegenüber besitzen, zur Opposition anregt, ist offenbar in der Tatsache wirksam, daſs die Kinder aus gemischten Ehen oft die gefährlichsten Gegner der Aristokratie sind. Aus dem Altertum ist die Bemerkung überliefert, daſs Tyrannen, die die Adelsherrschaften stürzten, gröſstenteils unebenbürtige Adelssprölslinge waren. So sind im südlichen Amerika unvergleichlich viel weniger Aufstände von Negern und Indianern, als von Mestizen und Mulatten angezettelt, und so sind die Kinder aus jüdisch-christlichen Ehen oft besonders scharfe Kritiker sowohl der jüdischen wie der germanischen Lebensordnungen. Es kommt aber folgendes hinzu. Was die Labilität und Variabilität der Gruppenform im Nacheinander ist, das ist die Arbeitsteilung im Nebeneinander. Handelt es sich bei jener darum, daſs die Gruppe als Ganzes sich den verschiedenen, nacheinander auftretenden Lebensbedingungen vermittels entsprechender Modifikation ihrer Form anpasse, so bei der Arbeitsteilung darum, daſs sie für die verschiedenen gleichzeitig vorhandenen Erfordernisse die ihnen korrespondierenden Verschiedenheiten ihrer einzelnen Mitglieder herausbilde. Die ganze Vielfältigkeit und Abstufung in Berufen und Stellungen, die wir oben hervorhoben, ist offenbar nur durch Arbeitsteilung möglich; und entsprechend ist diese, wie ihr Gegenstück, die Variabilität der sozialen Lebensform, ein Charakteristikum des Mittelstandes und seiner Vorherrschaft. Weder die Aristokratie noch der Bauernstand der Vollfreien tendiert zu erheblicherer Arbeitsteilung. Die Aristokratie nicht, weil jede Arbeitsteilung solche Abstufungen des Ranges mit sich bringt, die dem Standesbewuſstsein und seiner Einheit widersprechen; der Bauernstand nicht, weil seine Technik sie garnicht verlangt oder gestattet. Nun aber ist das Eigentümliche, daſs Variabilität und Arbeitsteilung, so sehr sie sachlich und in ihren Trägern zusammhängen, in Bezug

auf die Selbsterhaltung der Gruppe manchmal direkt einander entgegengesetzt wirken. Das ergibt sich einerseits schon aus der vorhin betonten Tatsache, daſs eine Vielheit und langsame Abgestuftheit von Positionen — die eben aus der Arbeitsteilung hervorgeht, — zu allerhand Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten führt, wenn nicht eine leichte Beweglichkeit und Verschiebbarkeit innerhalb der sozialen Elemente dazu kommt. Diese wirkt den Gefahren entgegen, die aus der weitgetriebenen Arbeitsteilung stammen: der Zersplitterung, der Einseitigkeit, der Diskrepanz zwischen den Anlagen und der Stellung des Einzelnen. Von der andern Seite her stellt sich das Ergänzungsverhältnis von Arbeitsteilung und Variabilität in Bezug auf die Erhaltung der Gruppen so dar. Es wird viele Fälle geben, in denen die Labilität der mittleren Schichten eine Unsicherheit, Unbestimmtheit, Entwurzelung erzeugt. Das wird nun durch die Arbeitsteilung paralysiert, indem sie die Elemente der Gruppe auſserordentlich eng aneinander kettet. Kleine Gruppen von Naturvölkern, so zentralistisch sie organisiert sein mögen, splittern doch leicht auseinander, weil schlieſslich jede beliebige Abteilung von ihnen gleich bestandsfähig ist; jeder kann dasselbe, was der andere kann, und so sind sie zwar wegen der Schwierigkeiten ihrer Lebensfristung in äuſserer Beziehung auf einander angewiesen, allein eine besondere Qualifikation der sich zusammenschlieſsenden kommt dabei nicht in Frage, und sie können sich ganz beliebig zusammentun. Der Zusammenhalt einer groſsen Kulturgruppe dagegen beruht auf ihrer Arbeitsteilung. Einer ist in ihr unbedingt des Andern benötigt, das Auseinanderbrechen der Gruppe würde jeden Einzelnen ganz hilflos lassen. So wirkt die Arbeitsteilung mit ihrer Aneinanderkettung der Einzelnen der Variabilität entgegen, wenn diese der Erhaltung der Gruppe schädlich werden will. Das wird schon im kleineren Kreise bemerkbar sein. Eine Ansiedlergruppe wird im ganzen sehr biegsam und variabel sein; sie wird sich bald zentralistisch, bald sehr freiheitlich gestalten, je nachdem sie etwa von auſsen bedrängt wird oder Spielraum hat; sie wird die Führung je nach den wechselnden Interessen oft wechselnden Personen überlassen; sie wird bald im Anschluſs an andre Gruppen, bald in möglichstem Abschluſs und Autonomie ihr Heil suchen müssen. Diese Variationen ihrer soziologischen Form werden zwar im einzelnen Falle immer ihrer Selbsterhaltung dienen; im ganzen aber werden sie doch zu Konflikten, Unsicherheiten, Ab-

splitterungen Veranlassung geben. Dem aber tritt eine ausgebildete Arbeitsteilung unter ihnen kräftig entgegen, indem sie einerseits das Individuum auf die Gruppe anweist, andrerseits dieser ein erhöhtes Interesse gibt, den Einzelnen festzuhalten. —

Die leichte Veränderlichkeit des Gruppenlebens, seine Geneigtheit zu Verschiebungen formaler und personaler Art war in allen bisher betrachteten Fällen eine Anpassung an die Not des Lebens: ein Biegen um nicht zu brechen, erforderlich, sobald nicht die substanzielle Festigkeit vorhanden ist, an der überhaupt jede destruktive Kraft abprallt. Durch ihre Variabilität beantwortet die Gruppe den Wechsel der Umstände und gleicht ihn so aus, daſs das Resultat der Bestand ihres Selbst ist. Nun aber kann man fragen, ob solche Veränderlichkeit, solches Hindurchgehen durch wechselnde und oft entgegengesetzte Zustände wirklich nur als Reaktion auf den Wechsel äuſserer Bedingungen der Erhaltung der Gruppe dient, ob nicht etwa auch ihr innerstes Existenzprinzip die gleiche Anforderung stellt. Ganz abgesehen davon, welche äuſseren oder inneren Veranlassungen die Variierungen ihres Verhaltens hervorrufen — ist nicht vielleicht die Kraft und Gesundheit ihrer Lebensprozesse, als Entwicklung rein innerlicher Energien, an einen gewissen Wechsel ihrer Aktivität, eine Verschiebung ihrer Interessen, ein häufigeres Umbilden ihrer Form gebunden? Von dem Individuum wissen wir, daſs es zu seiner Erhaltung wechselnder Reize bedarf, daſs es die Kraft und die Einheit seiner Existenz nicht durch mechanische Immer-Gleichheit äuſserer und innerer Bedingtheit und Tätigkeit bewahrt, sondern daſs es gleichsam von innen heraus darauf angelegt ist, seine Einheit im Wechsel nicht nur von Handeln und Leiden, sondern auch im Wechsel innerhalb jedes von diesen zu bewähren. So ist es nicht unmöglich, daſs das zusammenhaltende Band der Gruppe abwechselnde Anregungen braucht, um im Bewuſstsein und in Kraft zu bleiben. Ein Hinweis auf ein solches Verhalten der Dinge liegt von vornherein in gewissen Erscheinungen, die eine enge Verschmelzung zwischen der sozialen Einheit überhaupt und einem bestimmten Inhalt oder Ausgestaltung ihrer darbieten. Eine derartige Verschmelzung tritt nämlich begreiflicherweise dann ein, wenn ein inhaltlich oder sonst bestimmter Zustand sehr lange unverändert besteht, und es ist Gefahr, daſs er, durch irgend ein äuſseres Ereignis schlieſslich doch umgewälzt, die soziale Einheit selbst in seinen Sturz hineinzieht — gerade wie religiöse Vor-

stellungen oft mit moralischen Gefühlen durch lange Wechselbeziehung eng verwachsen sind und kraft dieser Assoziation, wenn sie durch Aufklärung beseitigt werden, die sittlichen Normen mit entwurzeln können. So zerfällt eine bisher reiche Familie oft in sich, wenn sie verarmt, aber auch manche arme, wenn sie plötzlich reich wird. So entstehen in einem bisher immer freien Staat die schlimmsten inneren Parteiungen und Zerrissenheiten, wenn er seine Freiheit verliert (ich erinnere an Athen nach der macedonischen Zeit), aber ebenso auch in einem bisher despotisch regierten, sobald er plötzlich frei wird, was die Geschichte der Revolutionen oft genug beweist. Es scheint, als ob eine gewisse Wandelbarkeit in den Bestimmungen oder Formungen der Gruppe sie dagegen schützte, ihre innere Einheit mit einer bestimmten solchen gleichsam starr zu verbinden; geschieht dies letztere, so ist mit einer dennoch eintretenden Wandlung gleich der tiefste Lebensnerv der sozialen Einheit mitbedroht. Hiergegen scheint jener häufigere Wandel als eine Art Impfung zu dienen, die Verbindungen zwischen den wesentlichsten und den weniger vitalen Bestimmungen bleiben lockerer und die Erschütterung der letzteren ist eine geringere Gefahr für die Erhaltung der Gruppeneinheit überhaupt.

Wir sind leicht geneigt, den Frieden, die Interessenharmonie, die Eintracht für das Wesen der sozialen Selbsterhaltung anzusehen, jede Gegnerschaft aber als eine Störung der Einheit, um deren Konservierung es sich handelt, und als das fruchtlose Aufbrauchen von Kräften, welche zum positiven Aufbau des Gruppenorganismus verwandt werden könnten. Dennoch scheinen die anderen Meinungen richtiger zu sein, welche einen gewissen Rhythmus zwischen Frieden und Kampf für die erhaltendere Lebensform erklären und zwar gleichsam nach zwei Dimensionen hin: sowohl der Kampf der Gruppe als ganzer gegen äußsere Feinde in seiner Alternierung mit friedlichen Epochen, wie der Kampf der Konkurrenten, der Parteien, der entgegengesetzten Tendenzen jeder Art neben den Tatsachen der Gemeinsamkeit und der Eintracht; jenes eine Alternierung zwischen harmonischen und kontradiktorischen Erscheinungen im Nacheinander, dieses im Nebeneinander. Das Motiv für beides ist im letzten Grunde eines und dasselbe, realisiert sich aber auf verschiedenen Wegen. Der Kampf gegen eine Macht, die außserhalb der Gruppe steht, bringt dieser ihre Einheit und die Notwendigkeit, sie unerschüttert zu bewahren, zu eindringlichstem Bewußstsein. Es ist eine Tatsache von der größsten

soziologischen Bedeutung, eine der wenigen, die fast ohne Ausnahme von Gruppenbildungen jeder Art gelten: daſs die gemeinsame Gegnerschaft gegen einen Dritten unter allen Umständen zusammenschlieſsend wirkt, und zwar mit sehr viel gröſserer Sicherheit so wirkt, als die gemeinsame freundliche Beziehung zu einem Dritten. Es gibt wohl kaum eine Gruppe — familiärer, kirchlicher, ökonomischer, politischer oder welcher Art immer — die dieses Kittes ganz entbehren könnte. Es scheint, als ob für uns Menschen, deren ganzes geistiges Wesen auf die Unterschiedsempfindlichkeit gebaut ist, immer ein Trennungsgefühl neben dem Einheitsgefühl bestehen müſste, um dieses letztere merkbar und wirksam zu machen. Nun aber kann dieser Prozeſs, wie erwähnt, sich auch innerhalb der Gruppe selbst vollziehen. Aversionen und Antagonismen von Gruppenelementen untereinander können die trotzdem vorhandene Einheit des Ganzen zu schärfster Wirksamkeit bringen; indem sie die sozialen Verbindungsfäden allerdings gleichsam verkürzen, spannen sie sie eben, und machen sie dadurch fühlbarer; freilich ist dies auch der Weg dazu, sie reiſsen zu lassen; allein bis dahin werden jene Gegenbewegungen, die ja nur auf Grund einer fundamentalen Zusammengehörigkeit und Beziehungsenge möglich sind, diese letzteren zu einem kräftigeren Funktionieren bringen, gleichviel, ob das auch mit um so schärferem Bewuſstsein davon begleitet ist oder nicht. So haben Angriffe und Vergewaltigungen unter den Mitgliedern der Gemeinschaft den Erlaſs von Gesetzen zur Folge, die ihnen wehren sollen, und die, obgleich sie sich nur auf dem Grunde des feindseligen Egoismus Einzelner erheben, dennoch der Gesamtheit ihre Zusammengehörigkeit, Solidarität, Interesseneinheit zum Bewuſstsein und Ausdruck bringen. So ist die wirtschaftliche Konkurrenz eine äuſserst enge Wechselbeziehung, die die Konkurrenten und die Abnehmer näher aneinander bringt, jene von diesen und auch von einander abhängiger macht, als wenn die Konkurrenz von vornherein ausgeschlossen wäre. So führt vor allem der Wunsch, der Gegnerschaft vorzubeugen und ihre Konsequenzen zu mildern, zu Vereinheitlichungen (z. B. industriellen und politischen Kartellen), zu allerhand Üsancen des wirtschaftlichen und sonstigen Verkehrs, die, obgleich nur auf dem Grunde eines wirklichen oder möglichen Antagonismus erwachsen, dem Zusammenhalt des Ganzen doch positive Förderung bringen. Es lag einem besonderen Kapitel dieses Buches ob, die Soziologie des Kampfes zu erörtern, dessen Kraft für die Selbsterhaltung der Gesellschaft des-

halb hier nur ihrer allgemeinen Tatsächlichkeit nach anzudeuten war. Gegnerschaft und Kampf sind in ihrer Bedeutung für die Selbsterhaltung der Gruppe das charakteristischste Beispiel für den Wert, den die Variabilität des Gruppenlebens, der Wechsel seiner Betätigungsformen für diesen Zweck besitzen. Denn so wenig der Antagonismus überhaupt je ganz und überall ausstirbt, so sehr liegt es doch in seiner Natur, immer nur einen räumlich und zeitlich begrenzten Abschnitt zwischen den Geltungsbereichen zusammenschliefsender und einheitlich harmonisierender Kräfte zu bilden. Seinem eigenen Wesen nach stellt er einen jener Abwechslungsreize dar, nach denen das Einheitsprinzip der Gesellschaft offenbar aus ihren innersten Lebensbedürfnissen heraus verlangt; vielleicht deshalb verlangt, weil hier wie überall das Bleibende sich nur am Wechselnden herauszustellen und zu bewufster Kraft zu kommen vermag. Die soziale Einheit ist die Form oder das Kontinuitätsmoment oder wie man es sonst bezeichnen mag, das sich als das Feste in allem Wechsel ihrer eigenen speziellen Ausgestaltung, ihrer Inhalte, ihrer Beziehungen zu den materialen Interessen und Erfahrungen erweist und um so mehr erweist, je lebendiger der Wechsel eben dieser letzteren ist. Die Vertiefung, Festigkeit und Einheit z. B. der ehelichen Verbindung ist sicher ceteris paribus eine Funktion der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Schicksale, deren Erleben sich von der formalen Unveränderlichkeit der ehelichen Gemeinsamkeit abhebt. Es ist das Wesen des Menschlichen, dafs die Lebensbedingung seiner einzelnen Momente die Existenz ihres Gegensatzes ist. Die Mannigfaltigkeit der Formungen, der Wechsel der Inhalte ist für die Selbsterhaltung der Gruppe nicht nur in dem Mafse der Unterschiedsempfindungen wesentlich, die die Einheit jener sich von den darüberhingleitenden Veränderlichkeiten abheben lassen; sondern vor allem, weil diese Einheit immer als die identische wiederkehrt, während die Formungen, Interessen, Schicksale, von denen unser Bewufstsein sie trennt, jedesmal andre sind. Sie gewinnt dadurch allen Unterbrechungen gegenüber diejenige Chance der Festigkeit und Wirksamkeit, die die Wahrheit gegenüber dem Irrtum besitzt. So wenig die Wahrheit an und für sich im einzelnen Falle einen Vorsprung oder mystische Kraft des Sich-Durchsetzens vor dem Irrtum besitzt, so ist ihr schliefslicher Sieg doch daraufhin wahrscheinlich, dafs sie nur eine ist, während der Irrungen über denselben Gegenstand unzählige sind. Es ist deshalb von vornherein anzunehmen, dafs sie im Gewoge der Meinungen öfter wiederkehrt, zwar nicht als

der Irrtum überhaupt, aber doch als jeder bestimmte Irrtum. So hat die Einheit der sozialen Gruppe die Chance, sich gegenüber allen Unterbrechungen und Schwankungen zu erhalten, zu stärken und zu vertiefen, weil diese immer verschiedener Art sind, sie aber bei ihrem jedesmaligen Auftauchen immer als dieselbe wiederkehrt. Vermöge dieser Lage der Dinge können die oben hervorgehobenen günstigen Erfolge der sozialen Variabilität für die Erhaltung der Gruppe bestehen bleiben, ohne daſs die Tatsache des Wechsels überhaupt dem Einheitsprinzip eine ernstliche Konkurrenz zu machen brauchte.

Neuntes Kapitel.

Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft.

Es gehört zu den häufigsten Ausartungen des menschlichen Kausaltriebes, formale Bedingungen, ohne die bestimmte Ereignisse nicht stattfinden können, für positive, produktive Ursachen derselben zu halten. Das typische Beispiel ist die Macht der Zeit — eine Redensart, die uns unzähligemal darum betrügt, den wirklichen Gründen von Milderungen oder Erkaltungen der Gesinnung, von seelischen Heilprozessen oder fest gewordenen Gewohnheiten nachzuforschen. Mit der Bedeutung des Raumes wird es sich vielfach nicht anders verhalten. Wenn eine ästhetische Theorie es für die wesentliche Aufgabe der bildenden Kunst erklärt, uns den Raum fühlbar zu machen, so verkennt sie, daſs unser Interesse nur den besonderen Gestaltungen der Dinge gilt, nicht aber dem allgemeinen Raum oder Räumlichkeit, die nur die conditio sine qua non jener, aber weder ihr spezielles Wesen noch ihren erzeugenden Faktor ausmachen. Wenn eine Deutung der Geschichte das Raummoment derart in den Vordergrund stellt, daſs sie die Gröſse oder Kleinheit der Reiche, die Zusammendrängung oder Zerstreutheit der Bevölkerungen, die Beweglichkeit oder Stabilität der Massen usw. als die gleichsam vom Raum ausstrahlenden Motive des ganzen geschichtlichen Lebens verstehen will, so gerät auch hier die notwendige räumliche Befaſstheit aller dieser Konstellationen in Gefahr, mit deren positiv wirksamen Ursachen verwechselt zu werden. Freilich können Reiche nicht irgend welche Umfänge haben, freilich können Menschen nicht einander nahe oder fern sein, ohne daſs der Raum seine Form dazu hergebe, so wenig jene Vorgänge, die man der Macht der Zeit zuschreibt, auſserhalb der Zeit

verlaufen können. Aber die Inhalte dieser Formen erfahren doch nur durch andre Inhalte die Besonderheit ihrer Schicksale, der Raum bleibt immer die an sich wirkunglose Form, in deren Modifikationen die realen Energien sich zwar offenbaren, aber nur, wie die Sprache Gedankenprozesse ausdrückt, die allerdings in Worten, aber nicht durch Worte verlaufen. Ein geographischer Umfang von so und so vielen Quadratmeilen bildet nicht ein groſses Reich, sondern das tun die psychologischen Kräfte, die die Bewohner eines solchen Gebietes von einem herrschenden Mittelpunkt her politisch zusammenhalten. Nicht die Form räumlicher Nähe oder Distanz schafft die besonderen Erscheinungen der Nachbarschaft oder Fremdheit, so unabweislich dies scheinen mag. Vielmehr sind auch dies rein durch seelische Inhalte erzeugte Tatsachen, deren Ablauf zu ihrer Raumform in keinem prinzipiell andern Verhältnis steht als eine Schlacht oder ein Telephongespräch zu den ihrigen — so zweifellos auch diese Vorgänge sich eben nur unter ganz bestimmten Raumbedingungen verwirklichen können. Nicht der Raum, sondern die von der Seele her erfolgende Gliederung und Zusammenfassung seiner Teile hat gesellschaftliche Bedeutung. Diese Synthese des Raumstücks ist eine spezifisch-psychologische Funktion, die, bei aller scheinbar »natürlichen« Gegebenheit, durchaus individuell modifiziert ist; aber die Kategorien, von denen sie ausgeht, schlieſsen sich allerdings, mehr oder weniger anschaulich, an die Unmittelbarkeit des Raumes an. Für den geselligen Verband in den mittelalterlichen Städten Flanderns wurden drei derartige Grundlagen angeführt: die »natürliche Gemeinheit«, d. h. die Vereinigung von Wohnstätten unter dem gemeinsamen Schutz von Wall und Graben, das städtische Schöffentum, durch welches die Gemeinde zur juristischen Person wurde, der kirchliche Verband der Einwohner in Pfarreien. Dies sind drei ganz verschiedene Motive, die auf die Zusammenfassung einer und derselben Personenzahl innerhalb eines und desselben Terrainstücks gehen. Alle drei, den gleichen Bezirk in so störungslosem Zusammen okkupierend, wie Lichtwellen und Schallwellen denselben Raum durchfluten, bewirken seine Zusammengefaſstheit als eines einheitlichen, ohne daſs die äuſsere Anschaulichkeit der Funktion von »Wall und Graben« diesem Motiv einen prinzipiellen Vorzug vor den andern gibt. In dem Erfordernis spezifisch seelischer Funktionen für die einzelnen geschichtlichen Raumgestaltungen spiegelt es sich, daſs der Raum überhaupt

nur eine Tätigkeit der Seele ist, nur die menschliche Art, an sich unverbundene Sinnesaffektionen zu einheitlichen Anschauungen zu verbinden.

Trotz dieser Sachlage ist die Betonung der Raumbedeutungen der Dinge und Vorgänge nicht ungerechtfertigt. Denn diese verlaufen tatsächlich oft so, daſs die formale, positive oder negative Bedingung ihrer Räumlichkeit für die Betrachtung besonders hervortritt, und daſs wir an ihr die klarste Dokumentierung der realen Kräfte besitzen. Wenn auch ein chemischer Prozeſs oder eine Schachpartie schlieſslich ebenso an Raumbedingtheiten gebunden ist wie ein Kriegszug oder wie der Absatz landwirtschaftlicher Produkte, so ist doch die Blickrichtung, die das Erkenntnisinteresse dem einen und dem andern Falle gegenüber einschlägt, methodisch so verschieden, daſs die Frage nach den Bedingungen und Bestimmtheiten von Raum und Ort dort ganz auſserhalb desselben fällt, hier ganz entschieden eingeschlossen wird. Die Wechselwirkung unter Menschen wird — auſser allem, was sie sonst ist, — auch als Raumerfüllung empfunden. Wenn eine Anzahl von Personen innerhalb bestimmter Raumgrenzen isoliert nebeneinander hausen, so erfüllt eben jede mit ihrer Substanz und ihrer Tätigkeit den ihr unmittelbar eignen Platz, und zwischen diesem und dem Platz der nächsten ist unerfüllter Raum, praktisch gesprochen: Nichts. In dem Augenblick, in dem diese beiden in Wechselwirkung treten, erscheint der Raum zwischen ihnen erfüllt und belebt. Natürlich ruht dies nur auf dem Doppelsinn des Zwischen: daſs eine Beziehung zwischen zwei Elementen, die doch nur eine, in dem einen und in dem andern immanent stattfindende Bewegung oder Modifikation ist, zwischen ihnen, im Sinne des räumlichen Dazwischentretens stattfinde. Zu welchen Irrtümern dieser Doppelsinn auch sonst führe, so ist er in diesem soziologischen Fall doch von tieferer Bedeutung. Das Zwischen als eine bloſs funktionelle Gegenseitigkeit, deren Inhalte in jedem ihrer personalen Träger verbleiben, realisiert sich hier wirklich auch als Beanspruchung des zwischen diesen bestehenden Raumes, es findet wirklich immer zwischen den beiden Raumstellen statt, an deren einer und andrer ein jeder seinen für ihn designierten, von ihm allein erfüllten Platz hat. Kant definiert den Raum einmal als »die Möglichkeit des Beisammenseins« — das ist er auch soziologisch, die Wechselwirkung macht den vorher leeren und nichtigen zu etwas für uns, sie erfüllt

ihn, indem er sie ermöglicht. Die Vergesellschaftung hat, in den verschiedenen Arten der Wechselwirkung der Individuen, andre Möglichkeiten des Beisammenseins — im geistigen Sinne — zustande gebracht; manche derselben aber verwirklichen sich so, daſs die Raumform, in der dies wie bei allen überhaupt geschieht, für unsre Erkenntniszwecke besondere Betonung rechtfertigt. So fragen wir im Interesse der Ergründung der Vergesellschaftungsformen nach der Bedeutung, die die Raumbedingungen einer Vergesellschaftung für ihre sonstige Bestimmtheit und Entwicklungen in soziologischer Hinsicht besitzen.

I. Zunächst sind es einige Grundqualitäten der Raumform, mit denen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens rechnen.

A. Dazu gehört das, was man die Ausschlieſslichkeit des Raumes nennen kann. Wie es nur einen einzigen allgemeinen Raum gibt, von dem alle einzelnen Räume Stücke sind, so hat jeder Raumteil eine Art von Einzigkeit, für die es kaum eine Analogie gibt. Einen bestimmt lokalisierten Raumteil in der Mehrzahl zu denken, ist ein völliger Widersinn, und eben dies ermöglicht es, daſs von andern Objekten gleichzeitig eine Mehrzahl völlig identischer Exemplare bestehen kann; denn nur dadurch, daſs jedes einen andern Raumteil einnimmt, von denen keiner jemals mit einem andern zusammenfallen kann, sind es eben mehrere, obgleich ihre Beschaffenheiten absolut ununterscheidbare sind. Diese Einzigkeit des Raumes teilt sich also den Gegenständen, insoweit sie bloſs als raumfüllend vorgestellt werden, mit, und dies wird für die Praxis an denjenigen in hohem Maſse wichtig, von denen wir gerade die Raumbedeutung zu betonen und zu benützen pflegen. So vor allem am Grund und Boden, der die Bedingung ist, die Dreidimensionalität des Raumes für unsre Zwecke zu erfüllen und zu fruktifizieren. In dem Maſs, in dem ein gesellschaftliches Gebilde mit einer bestimmten Bodenausdehnung verschmolzen oder sozusagen solidarisch ist, hat es einen Charakter von Einzigkeit oder Ausschlieſslichkeit, der auf andre Weise nicht ebenso erreichbar ist. Gewisse Verbindungstypen können ihrer ganzen soziologischen Form nach sich nur so verwirklichen, daſs innerhalb des Raumgebietes, das von einem ihrer Exemplare erfüllt wird, für kein zweites Platz ist. Von andern dagegen kann eine beliebige Zahl — soziologisch gleich gearteter — denselben Umfang erfüllen, indem sie gegenseitig gleichsam permeabel sind; weil sie keine innerliche Be-

ziehung zum Raum haben, können sie auch nicht in räumliche Kollisionen geraten. Für das erstere ist das einzige völlig deckende Beispiel der Staat. Von ihm hat man gesagt, er wäre nicht ein Verband unter vielen, sondern der alles beherrschende Verband, also einzig in seiner Art. Diese Vorstellung, deren Richtigkeit für das Gesamtwesen des Staates hier nicht in Frage steht, gilt in jedem Fall in Rücksicht auf den Raumcharakter des Staates. Die Verbindungsart zwischen den Individuen, die der Staat schafft oder die ihn schafft, ist mit dem Territorium derartig verbunden, daſs ein zweiter gleichzeitiger Staat auf eben demselben kein vollziehbarer Gedanke ist. Einigermaſsen hat die Kommune den gleichen Charakter: innerhalb des Weichbildes einer Stadt kann es nur diese Stadt geben, und wenn etwa doch eine zweite in eben diesen Grenzen erwächst, so sind das nicht zwei Städte auf demselben Grund und Boden, sondern auf zwei zwar ehemals vereinten, jetzt aber gesonderten Territorien. Dennoch ist diese Ausschlieſslichkeit nicht ebenso absolut wie die des Staates. Das Bedeutungs- und Wirksamkeitsgebiet einer Stadt — innerhalb eines Staates — endet doch nicht an ihrer geographischen Grenze, sondern, mehr oder weniger bemerkbar, erstreckt es sich mit geistigen, ökonomischen, politischen Wellenzügen über das ganze Land, indem die allgemeine Staatsverwaltung die Kräfte und Interessen jedes Teiles mit denen des Ganzen verwachsen läſst. Von diesem Gesichtspunkt aus verliert die Gemeinde ihren ausschlieſsenden Charakter und expandiert sich funktionell über den Gesamtstaat, derart, daſs dieser das gemeinsame Wirkungsgebiet für die sozusagen ideellen Erstreckungen aller einzelnen Gemeinden ist. Indem jede über ihre unmittelbaren Grenzen hinausgreift, begegnet sie sich mit allen andern, auf dem gleichen Totalgebiet wirksamen, so daſs auf diesem keine die einzige ist, und eine jede um die Ausschlieſslichkeit ihres engeren Gebietes ein weiteres gelagert hat, auf dem sie nicht einzig ist. Auch innerhalb der einzelnen Stadt kann sich diese Lokalform des Gruppenlebens wiederholen. Wenn sich aus deutschen Markgemeinden bischöfliche Städte entwickelten, so war die freie Gemeinde nie Eigentümerin der ganzen Stadtmark, vielmehr bestand neben ihr ein Bischof, der einen umfangreichen, nach eigenem Rechte regierten Herrschaftsverband abhängiger Leute hinter sich hatte. Ferner bestand in den meisten Städten noch ein Fronhof des Königs mit einer besonders verwalteten Hofgemeinde, endlich noch

unabhängige Klöster und Judengemeinden, welche nach eigenem Rechte lebten. Es gab also in älterer Zeit wohl Gemeinden in den Städten, aber keine eigentlichen Stadtgemeinden. Unvermeidlich aber entwickelten sich aus der räumlichen Berührung hin- und hergreifende Wirkungen, die sich, bevor alle diese Getrenntheiten zu einem Stadtwesen zusammenschmolzen, zunächst in dem gemeinsamen Stadtfrieden einen Ausdruck schafften. Mit ihm war allen Einwohnern ein gemeinsam schützendes Recht über ihren besonderen Personenrechten gegeben; d. h. die Rechtssphäre jedes Bezirkes griff über seine Abgrenzung, innerhalb deren jede Gemeinschaft die einzige war, hinaus, erstreckte sich in für alle gleichmäfsiger Weise auf ein alle einschliefsendes Gesamtgebiet und verlor mit dieser Erweiterung ihres wirksamen Wesens die lokale Ausschliefslichkeit. Dieser Typus bildet den Übergang zu der weiteren Stufe des Raumverhältnisses von Gruppen, auf der sie, weil sie nicht auf eine bestimmte Ausdehnung begrenzt sind, auch nicht den Anspruch auf Einzigkeit innerhalb einer solchen besitzen. So konnten auf dem Territorium einer Stadt beliebig viele soziologisch ganz gleich beschaffene Zünfte nebeneinander bestehen. Jede war eben die Zunft der ganzen Stadt, sie teilten die gegebene Ausdehnung nicht quantitativ, sondern funktionell, sie stiefsen sich nicht im Raume, weil sie als soziologische Gebilde nicht räumlich, wenn auch örtlich bestimmt waren. Ihrem Inhalte nach hatten sie die Ausschliefslichkeit der Erfüllungen räumlicher Ausdehnung, insoweit es für jedes bestimmte Handwerk eben nur eine Zunft in der Stadt gab und für eine zweite kein Raum war. Ihrer Form nach aber konnten unzählige Gebilde dieser Art widerspruchslos denselben Raum erfüllen. Den äufsersten Pol dieser Reihe exemplifiziert die Kirche, wenigstens wenn sie, wie die katholische, den Anspruch auf Allerstreckung und Freiheit von jeglicher örtlicher Schranke erhebt. Dennoch könnten mehrere Religionen dieser Art sich z. B. in derselben Stadt zusammenfinden. Die katholische Gemeinde wäre nicht weniger »die katholische Gemeinde der Stadt« — d. h. in einer bestimmten organisatorisch-lokalen Beziehung zu der Stadt als Einheit stehend — wie ganz entsprechend die einer beliebigen andern Religion. Das Prinzip der Kirche ist unräumlich und deshalb, obgleich über jeden Raum sich erstreckend, von keinem ein gleich geformtes Gebilde ausschliefsend. Es gibt innerhalb des Räumlichen ein Seitenstück zu dem zeitlichen Gegensatz des Ewigen und des Zeitlosen:

das letztere seinem Wesen nach überhaupt nicht von der Frage des Jetzt oder Früher oder Später berührt und deshalb freilich jedem Zeitmoment zugängig oder gegenwärtig, das erstere gerade ein Begriff von Zeit, nämlich von endloser und ununterbrochener. Den entsprechenden Unterschied im Räumlichen, für den wir keine ebenso einfachen Ausdrücke haben, bilden auf der einen Seite die überräumlichen Gebilde, die ihrem inneren Sinne nach keine Beziehung zum Raume, eben deshalb aber eine gleichmäſsige zu allen einzelnen Punkten desselben haben; auf der andern Seite diejenigen, die ihre gleichmäſsige Beziehung zu allen Raumpunkten nicht als gleichmäſsige Indifferenz, also eigentlich als bloſse Möglichkeit, sondern als überall wirkliche und prinzipielle Solidarität mit dem Raume genieſsen. Der reinste Typus der ersteren ist ersichtlich die Kirche, der des letzteren der Staat: zwischen beide schieben sich mittlere Erscheinungen, von denen ich einige andeutete; auf das formale Wesen von vielerlei sozialen Gebilden mag deshalb ein besonderes Licht von ihrer Stufe auf der Skala her fallen, die von der völligen territorialen Festgelegtheit und daraus folgenden Ausschlieſslichkeit zu der völligen Überräumlichkeit und der daraus folgenden Möglichkeit eines Kondominiums vieler gleichartiger über denselben Raumabschnitt führt. So ist die Nähe oder die Entfernung, die Ausschlieſslichkeit oder die Vielfachheit, die das Verhältnis der Gruppe zu ihrem Grund und Boden aufweist, vielfach die Wurzel und das Symbol ihrer Struktur.

B. Eine weitere Qualität des Raumes, die auf die gesellschaftlichen Wechselwirkungen wesentlich einwirkt, liegt darin, daſs sich der Raum für unsere praktische Ausnutzung in Stücke zerlegt, die als Einheiten gelten und — als Ursache wie als Wirkung hiervon — von Grenzen eingerahmt sind. Mögen nun die Konfigurationen der Erdoberfläche uns den Rahmen vorzuzeichnen scheinen, den wir in die Grenzlosigkeit des Raumes einschreiben, oder mögen rein ideelle Linien gleichgeartete Stücke des Bodens trennen wie eine Wasserscheide, diesseits und jenseits deren jedes Teilchen einem andren Zentrum zu gravitiert: immer fassen wir den Raum, den eine gesellschaftliche Gruppe in irgend einem Sinne erfüllt, als eine Einheit auf, die die Einheit jener Gruppe ebenso ausdrückt und trägt, wie sie von ihr getragen wird. Der Rahmen, die in sich zurücklaufende Grenze eines Gebildes, hat für die soziale Gruppe sehr ähnliche Bedeutung wie für ein Kunstwerk. An diesem übt er die beiden Funktionen, die eigentlich

nur die zwei Seiten einer einzigen sind: das Kunstwerk gegen die umgebende Welt ab- und es in sich zusammenzuschliefsen; der Rahmen verkündet, dafs sich innerhalb seiner eine nur eigenen Normen untertänige Welt befindet, die in die Bestimmtheiten und Bewegungen der umgebenden nicht hineingezogen ist; indem er die selbstgenugsame Einheit des Kunstwerkes symbolisiert, verstärkt er zugleich von sich aus deren Wirklichkeit und Eindruck. So ist eine Gesellschaft dadurch, dafs ihr Existenzraum von scharf bewufsten Grenzen eingefafst ist, als eine auch innerlich zusammengehörige charakterisiert, und umgekehrt: die wechselwirkende Einheit, die funktionelle Beziehung jedes Elementes zu jedem gewinnt ihren räumlichen Ausdruck in der einrahmenden Grenze. Es gibt vielleicht nichts, was die Kraft insbesondere des staatlichen Zusammenhaltens so stark erweist, als dafs diese soziologische Zentripetalität, diese schliefslich doch nur seelische Kohärenz von Persönlichkeiten zu einem wie sinnlich empfundenen Bilde einer fest umschliefsenden Grenzlinie aufwächst. Man macht sich selten klar, wie wunderbar hier die Extensität des Raumes der Intensität der soziologischen Beziehungen entgegenkommt, wie die Kontinuität des Raumes, gerade weil sie subjektiv nirgends eine absolute Grenze enthält, eben deshalb überall gestattet, eine solche subjektiv zu legen. Der Natur gegenüber ist jede Grenzsetzung Willkür, selbst im Falle einer insularen Lage, da doch prinzipiell auch das Meer »in Besitz genommen« werden kann. Gerade an dieser Unpräjudiziertheit durch den natürlichen Raum macht die trotzdem bestehende unbedingte Schärfe der einmal gesetzten physischen Grenze die formende Macht des gesellschaftlichen Zusammenhanges und ihre von innen kommende Notwendigkeit ganz besonders anschaulich. Darum ist das Bewufstsein der Eingegrenztheit auch vielleicht nicht gegenüber den sogenannten natürlichen Grenzen (Gebirge, Flüsse, Meere, Einöden) das stärkste, sondern gerade an blofs politischen Grenzen, die nur eine geometrische Linie zwischen zwei Nachbarn legen. Und zwar gerade, weil hier Verschiebungen, Erweiterungen, Einziehungen, Verschmelzungen viel näher liegen, weil das Gebilde an seinem Ende an lebendige, seelisch wirksame Grenzen stöfst, von denen nicht nur passive Widerstände, sondern sehr aktive Repulsionen ausgehen. Jede derartige Grenze bedeutet Defensive und Offensive; oder vielleicht richtiger: sie ist der räumliche Ausdruck einheitlichen Verhältnisses zwischen zwei Nachbarn, für das wir keinen ganz einheitlichen Ausdruck haben, und das wir etwa als den In-

differenzzustand von Defensive und Offensive bezeichnen können, als einen Spannungszustand, in dem beides latent ruht, mag es sich nun entwickeln oder nicht.

Damit ist selbstverständlich nicht geleugnet, daſs die in jedem Fall psychologische Grenzsetzung an jenen natürlichen Gebietsabschlüssen eine Erleichterung und Betonung fände; ja der Raum erhält durch die Gliederung seiner Grundfläche oft Einteilungen, die die Beziehungen der Bewohner untereinander und zu den drauſsen Stehenden in einzigartiger Weise färben. Das bekannteste Beispiel bilden die Gebirgsbewohner mit ihrem eigentümlichen Ineinsbringen von Freiheitssinn und Konservativismus, von Sprödigkeit des Verhaltens gegen einander und leidenschaftlicher Anhänglichkeit an den Boden, die dennoch ein auſserordentlich starkes Band zwischen ihnen schafft[1]. Der Konservativismus ist in Gebirgstälern sehr einfach aus der Erschwerung des Verkehrs mit der Auſsenwelt und dem daraus hervorgehenden Mangel an Anregungen zur Veränderung erklärt; wo die Gebirgslage diese prohibitive Wirkung nicht übt, wie in einigen griechischen Landschaften, überwiegt die konservative Tendenz keineswegs. Sie hat also nur negative Veranlassungen, im Gegensatz etwa zu andren geographischen Bestimmtheiten von gleichem Ergebnis: der Nil bietet seinen Anwohnern einerseits eine auſserordentliche Gleichmäſsigkeit dessen, was er ihnen gewährt, und der Tätigkeit, die zu der Nutzbarmachung davon erfordert wird. Andrerseits ist die Fruchtbarkeit seines Tales so groſs, daſs die Bevölkerung, die einmal dort eingedrungen ist, keine Veranlassung zu unruhigen Bewegungen hat. Diese sehr positiven Gründe prägen der Gegend eine Einförmigkeit immer wiederholter Lebensinhalte ein, fesseln sie wie an die Regelmäſsigkeit einer Maschine

[1]) Diese Leidenschaft für die Heimat, die sich gerade an den Gebirgsbewohnern als typisches »Heimweh« zeigt und unmittelbar ein rein individueller Affekt ist, geht vielleicht auf die auffällige Differenzierung des Bodens zurück, die das Bewuſstsein stark an ihn und die Besonderheit seiner Gestalt fesseln muſs, oft grade an das Fleckchen Erde, das dem Einzelnen gehörte oder das er bewohnt hat. An sich liegt kein Grund vor, weshalb der Bergbewohner seine Heimat mehr lieben sollte, als der Flachlandbewohner. Allein das Gefühlsleben verschmilzt allenthalben mit der differenziert-unvergleichlichen, als einzig empfundenen Formation in besonders enger und wirksamer Weise, deshalb mehr mit einer alten, winkligen, unregelmäſsigen Stadt als mit der schnurgeraden modernen, mehr mit dem Gebirge, in dem jedes Stück des Bodens ganz individuelle, unverkennbare Gestalt zeigt, als mit der Ebene, deren Stücke alle gleich sind.

und haben dem Niltal oft eine konservative Erstarrung für Jahrhunderte aufgezwungen, wie sie an der Küste des ägäischen Meeres schon aus geographischen Gründen garnicht erzielbar war. —

Der Begriff der Grenze ist in allen Verhältnissen von Menschen untereinander äufserst wichtig, wenngleich sein Sinn nicht immer ein soziologischer ist; denn er bezeichnet oft genug nur, dafs die Sphäre einer Persönlichkeit nach Macht oder Intelligenz, nach Fähigkeit des Ertragens oder des Geniefsens eine Grenze gefunden hat — aber ohne dafs an diesem Ende sich nun die Sphäre eines andren ansetzte und mit ihrer eigenen Grenze die des ersten merkbarer festlegte. Dieses letztere, die soziologische Grenze, bedeutet eine ganz eigenartige Wechselwirkung. Jedes der beiden Elemente wirkt auf das andre, indem es ihm die Grenze setzt, aber der Inhalt dieses Wirkens ist eben die Bestimmung, über diese Grenze hin, also doch auf den andren, überhaupt nicht wirken zu wollen oder zu können. Wenn dieser Allgemeinbegriff des gegenseitigen Begrenzens von der räumlichen Grenze hergenommen ist, so ist doch, tiefer greifend, dieses letztere nur die Krystallisierung oder Verräumlichung der allein wirklichen seelischen Begrenzungsprozesse. Nicht die Länder, nicht die Grundstücke, nicht der Stadtbezirk und der Landbezirk begrenzen einander; sondern die Einwohner oder Eigentümer üben die gegenseitige Wirkung aus, die ich eben andeutete. Von der Sphäre zweier Persönlichkeiten oder Persönlichkeitskomplexe gewinnt jede eine innere Geschlossenheit für sich, ein Aufeinanderhinweisen ihrer Elemente, eine dynamische Beziehung zu ihrem Zentrum; und eben dadurch stellt sich zwischen beiden das her, was sich in der Raumgrenze symbolisiert, die Ergänzung des positiven Macht- und Rechtmafses der eigenen Sphäre durch das Bewufstsein, dafs sich Macht und Recht eben in die andre Sphäre nicht hinein erstrecken. Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt. Das idealistische Prinzip, dafs der Raum unsere Vorstellung ist, genauer: dafs er durch unsere synthetische Tätigkeit, durch die wir das Empfindungsmaterial formen, zustande kommt — spezialisiert sich hier so, dafs die Raumgestaltung, die wir Grenze nennen, eine soziologische Funktion ist. Ist sie freilich erst zu einem räumlich-sinnlichen Gebilde geworden, das wir unabhängig von seinem soziologisch-praktischen Sinne in die Natur einzeichnen, so übt dies starke Rückwirkung auf das Bewufstsein von dem Ver-

hältnis der Parteien. Während diese Linie nur die Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen den Elementen einer Sphäre untereinander und zwischen diesen und den Elementen einer andren markiert, wird sie doch zu einer lebendigen Energie, die jene aneinanderdrängt und sie nicht aus ihrer Einheit herausläſst und sich wie eine physische Gewalt, die nach beiden Seiten hin Repulsionen ausstrahlt, zwischen beide schiebt.

Exkurs über die soziale Begrenzung.

Vielleicht in der Mehrzahl aller Verhältnisse zwischen Individuen wie zwischen Gruppen wird der Begriff der Grenze irgendwie wichtig. Überall, wo die Interessen zweier Elemente demselben Objekt gelten, hängt die Möglichkeit ihrer Koexistenz daran, daſs eine Grenzlinie innerhalb des Objekts ihre Sphären scheidet — sei diese nun als Rechtsgrenze das Ende des Streites oder als Machtgrenze vielleicht sein Anfang. Ich erinnere nur an einen für alles menschlich gesellschaftliche Dasein unermeſslich bedeutungsvollen Fall, den von einem andern Gesichtspunkt her das Kapitel über das Geheimnis ausführlich behandelt hat. Jedes engere Zusammenleben beruht durchgehends darauf, daſs jeder vom andern durch psychologische Hypothesen mehr weiſs, als dieser ihm unmittelbar und mit bewuſstem Willen zeigt. Denn wären wir nur auf das so Offenbarte angewiesen, so würden wir jedesmal statt eines einheitlichen Menschen, den wir verstehen und mit dem wir rechnen können, nur einige zufällige und zusammenhangslose Bruchstücke einer Seele vor uns haben. Wir müssen also durch Schlüsse, Deutungen und Interpolationen die gegebenen Fragmente ergänzen, bis ein soweit ganzer Mensch herauskommt, wie wir ihn innerlich und für die Lebenspraxis brauchen. Diesem zweifellosen sozialen Rechte auf Eindringen in den Andern, mag er es wollen oder nicht, steht aber sein Privateigentum an seinem seelischen Sein, sein Recht auf Diskretion gegenüber — auch auf diejenige, die sich des Nachgrübelns und der Kombinationen enthält, durch die man gegen den Willen des Andern in seine Intimitäten und Verschwiegenheiten eindringen könnte. Wo aber liegt die Grenze zwischen der erlaubten, ja unerläſslichen Konstruktion der fremden Seele und dieser psychologischen Indiskretion? Und diese prekäre

sachliche Grenze bedeutet doch nur die Grenze zwischen den beiden Persönlichkeitssphären, sie bedeutet, dafs das Bewufstsein des Einen nur bis zu einer gewissen Linie die Sphäre des Andern decken darf und dafs hier die unverletzliche Sphäre dieses Andern beginnt, über deren Offenbarung nur er ganz allein zu verfügen hat. Es liegt auf der Hand, dafs die unendlich verschiedene Führung dieser Linie mit der ganzen Struktur des gesellschaftlichen Lebens in engster Wechselwirkung steht: in primitiv-undifferenzierten Zeiten wird das Recht zu diesen psychologischen Grenzerweiterungen gröfser, das Interesse daran aber vielleicht geringer sein, als in Zeiten individualisierter Menschen und komplizierter Verhältnisse; bei kaufmännischen Verhandlungen wird diese Grenze anders liegen, als im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, unter Diplomaten anders als unter Kriegskameraden. Ich habe diese dem Raumproblem ganz fernstehende Angelegenheit hier noch einmal berührt, um an ihr die unvergleichliche Festigkeit und Anschaulichkeit zu verdeutlichen, die die sozialen Begrenzungsprozesse durch ihre Verräumlichung erhalten. Jede Grenze ist ein seelisches, näher: ein soziologisches Geschehen; aber durch dessen Investierung in einer Linie im Raum gewinnt das Gegenseitigkeitsverhältnis nach seinen positiven und negativen Seiten eine Klarheit und Sicherheit — freilich oft auch eine Erstarrung —, die ihm versagt zu bleiben pflegt, solange das Sich-treffen und Sich-scheiden der Kräfte und Rechte noch nicht in eine sinnliche Gestaltung projiziert ist und deshalb immer sozusagen im status nascens verharrt.

Ein andres soziologisches Begrenzungsproblem ersten Ranges liegt in der Verschiedenheit der Mafse, in denen einzelne Mitglieder von Kollektivgebilden an diesen teilhaben. Dafs zwischen dem Vollgenossen und dem Halb- oder Viertelsgenossen unterschieden wird, bedeutet eine Grenze zwischen diesem letzteren und der Gesamtheit, der er dennoch angehört; oder auch eine Grenze sowohl innerhalb der Genossenschaft, die auf den von ihrem Zentrum ausgehenden Linien von Rechten und Pflichten bestimmte Punkte markiert, die für einige Elemente die Grenze ihres Teilhabens anzeigen, für andre aber nicht bestehen; als auch innerhalb des Individuums, das bei nicht völligem Aufgenommensein in die Gemeinschaft die Grenze zwischen dem Teil seiner Persönlichkeit, mit dem es hineingehört, und dem Teil, der aufserhalb der ganzen Beziehung bleibt,

mit besonderer Schärfe empfinden wird. Aus dieser Formung kann gelegentlich eine Tragik erwachsen, wenn zwar die Gruppe das Mafs begrenzt, in dem sie ein Individuum sich zurechnet, innerhalb dieses letzteren aber keine entsprechende Begrenzung stattfindet, sondern es sich von sich aus g a n z dahin gehörig fühlt, wo ihm nur eine partielle Zugehörigkeit eingeräumt wird. — Es ist bezeichnend und gerechtfertigt, dafs die Rechte und Pflichten des Teilgenossen in der Gruppe genauer fixiert zu sein pflegen, als die des Vollgenossen. Denn indem dieser an dem g a n z e n Inhalt und dem g a n z e n Schicksal der Vereinigung teilhat, ist das, was ihm an Forderungen, Leiden und Genüssen aus dieser Teilherrschaft kommt, sozusagen nicht von vornherein festzulegen, er kann nur abwarten, was mit dem Ganzen geschieht, und diesem Geschehen je nach seiner gliedlichen Stellung im Ganzen folgen. Dagegen pflegen es die einzelnen, angebbaren, sachlich bestimmten Seiten der Vereinigung zu sein, zu denen der Halbgenosse seine Beziehung hat; es ist in der Regel nicht eine schwächere Beziehung zu der Totalität und Einheit der Gruppe, also nicht ein Unterschied der Intensität, sondern der Extensität: eine genaue Bestimmung dessen, was er zu leisten und zu beanspruchen hat, in relativer Unabhängigkeit von dem Gesamtschicksal der Gruppe ebenso wie von seinem eigenen — während bei dem Vollgenossen eine derartige Abgrenzung der Lose des Ganzen und des Teiles nicht stattfindet. Die tiefere soziologische Bedeutung der Begrenzung oder Nicht-Begrenzung des Dazugehörens aber liegt darin, dafs die exaktere Bestimmtheit des Verhältnisses in letzterem Fall ihm einen o b j e k t i v e r e n Charakter gibt, als es im ersteren besitzt. Ich erinnere etwa, aus einem sehr singulären Gebiet, an den Unterschied in der Stellung des Dienstmädchens gegen die »Aufwartefrau«. Das Verhältnis des häuslichen Dienstboten zum »Hause«, wie gelockert es auch den patriarchalischen Zuständen gegenüber sei, ist doch gliedmäfsig-organischer Natur, seine Leistungen folgen dem Wechsel häuslicher Vorkommnisse und er pflegt, wenn auch in geringem Grade, an der Stimmung und den Schicksalen des Hauses zu partizipieren — weil, innerhalb der ihm überhaupt obliegenden Funktion, keine genaue Begrenzung dieser stattfindet. Die Aufwartefrau dagegen ist für Leistungen gemietet, die nach Inhalt und Stundenzahl genau begrenzt sind; infolgedessen hat ihre Beziehung zum Hause einen

durchaus exakten Charakter, völlig jenseits des Lebensprozesses des Hauses, und sie hat nicht, auch nicht pro rata der Leistungen, das subjektiv-persönliche Engagement des Dienstboten für das Haus, sondern nur ein schlechthin objektives, aus einer vorbestimmten Summe von Rechten und Pflichten bestehendes Verhältnis zu diesem. Das gröſste Beispiel ist die an andern Stellen dieses Buches charakterisierte Wendung von der mittelalterlichen Einung, die den ganzen Menschen beanspruchte und dafür ihrerseits mit ihm solidarisch war — zu der modernen, die, selbst wo sie kein reiner Zweckverband ist, unzählige Male nur ein begrenztes Leistungsquantum des Teilnehmers mit einem begrenzten Gegenleistungsquantum erwidert. Hier hat das Phänomen der Begrenzung zwischen dem Ganzen und dem Teil aufs unzweideutigste die Objektivierung des ganzen Verhältnisses als sein Korrelat hervorgetrieben. Es ist interessant, wie gelegentlich schon im Mittelalter eine Zugehörigkeitsgrenze markiert wird. Eine aristokratische angelsächsische Gilde des 11. Jahrhunderts bestimmt: wenn ein Genosse einen Mann aus Notwehr oder gerechter Rache erschlägt, sollen die andern zum Wergeld beisteuern; tut er es aber aus Torheit oder Übermut, so soll er seine Schuld allein tragen. Es reicht also hier das Handeln des Einzelnen nur soweit es sittlich ist, in die Genossenschaft hinein; soweit er Unsittliches tut, hat er das für sich allein abzumachen. Andre Gilden dieser Zeit kennen diese Grenze nicht, sie bestimmen z. B. ohne jeden Vorbehalt, daſs, wenn jemand von ihnen eines Vergehens schuldig geworden ist: let all bear it, let all share the same lot; eine dänische Gilde faſst sogar ausdrücklich den Fall des Mordes ins Auge und schreibt vor, daſs dem Gildebruder dann von Seiten der Genossen zur Flucht zu verhelfen ist. In jenem ersten Fall also besteht eine Grenzlinie zwischen der Gesamtheit und dem Individuum, jenseits deren dieses auf sich steht. Der rationalistische Charakter, den die Grenzerscheinungen zwischen diesen Gebilden zeigten, bietet nur dann einen wunderlichen Aspekt, wenn der Inhalt, an dem die Teilhaberschaft genau begrenzt wird, solcher quantitativen Teilung widerstrebt. Dies ist doch wohl einigermaſsen bei der katholischen Einrichtung der Fall, die der heilige Franziskus als den Orden der Tertiarier fixierte: Laien, die sich mit einem klösterlichen Orden verbrüdern wollen, ohne selbst Mönche zu werden, verpflichten sich zu gewissen geistlichen Übungen und Zahlungen

und nehmen dadurch an gewissen religiösen Vorteilen des Hauptordens teil, wie Messen und Ablässen, wobei sie aber ganz in ihren bürgerlichen Verhältnissen blieben. Diese sorgfältige Abwägung des Drinnen und Draufsen scheint mir mit der Absolutheit des religiösen Wesens denn doch nicht zusammenzugehen. Die Ordensgemeinschaft besteht um eines Zieles willen, dessen innere Struktur jedes Mehr oder Weniger ablehnt und, wenn überhaupt Teilnahme an ihr stattfindet, die Form der Begrenzung ihrer zu einem Widerspruch gegen ihren Inhalt macht. Überhaupt ist, aus leicht ersichtlichen Zusammenhängen, für die Begrenzungsphänomene mehr als für andre soziologische Formen ihr Inhalt von entscheidender Bedeutung. Während im allgemeinen die quantitative Begrenztheit eines gemeinsamen Interesseninhaltes den Interessenten gegenseitige Begrenzung auferlegt, fällt dies für gewisse Inhalte fort, deren Typen sich in den mannigfaltigsten Wertordnungen finden: einerseits etwa die Gemeindewiese, auf der jeder soviel Vieh weiden lassen kann, wie er eben besitzt, andrerseits das Reich Gottes, an dem jeder teilhaben und es g a n z besitzen kann, ohne den Besitz des Andern dadurch zu verkürzen.

Handelte es sich hier also im wesentlichen um die Wechselwirkungen, die sich zwischen dem Diesseits und dem Jenseits der Grenze entspinnen, so bedürfen doch auch diejenigen, die die Grenze als Rahmen zwischen den Elementen der einbefafsten Gruppe selbst hervorbringt, mindestens eines Beispieles. Das Wesentliche ist hier die Enge oder Weite des Rahmens — obgleich keineswegs das allein Wesentliche; denn auch die Form, in die der räumliche Rahmen die Gruppe bringt, seine gleichmäfsige oder an verschiedenen Stellen verschieden stark zusammenhaltende Energie, die Frage, ob der Rahmen überall durch dasselbe Gebilde hergestellt wird (wie einerseits bei Inseln, andrerseits bei Staaten von der Lage von San Marino oder den indischen Tributärstaaten) oder aus mehreren Benachbartheiten zusammengesetzt ist — dies alles ist für die innere Struktur der Gruppe von zweifelloser Bedeutung, auf die aber hier nur hingewiesen werden soll. Die Enge und Weite des Rahmens fällt nun keineswegs immer mit der Kleinheit oder Gröfse der Gruppe zusammen. Vielmehr kommt es auf die Spannkräfte an, die sich innerhalb der Gruppe entwickeln; wenn diese einen hinreichenden Spiel-

raum finden, ohne bei ihrer Expansion an die Grenzen anzuprallen, so ist der Rahmen eben weit, auch wenn sich innerhalb seiner relativ viele Menschen zusammenfinden, wie dies oft die Konstellation orientalischer Reiche ist. Andrerseits ist der Rahmen eng, wenn er selbst bei geringer Menschenzahl als eine Einschnürung wirkt, über die gewisse Energien, nach innen nicht entfaltbar, fortwährend hinauszugreifen suchen. Die Wirkung dieser letzteren Konstellation auf die soziale Form hat z. B. Venedig unverkennbar erfahren: die enge und unmittelbar garnicht durchbrechliche Eingefaſstheit seines Territoriums wies es viel mehr auf die sozusagen dynamische Expansion in den groſsen Weltverhältnissen hin, als auf eine territoriale Machterweiterung, die bei einer solchen Lage nur beschränkte Chancen bietet. Eine solche, räumlich weit ausschauende, über das Nächstliegende hinweggreifende Politik stellt aber sehr erhebliche intellektuelle Ansprüche, wie sie von der groſsen Masse nicht realisiert werden können. Dadurch war die unmittelbare Demokratie für Venedig ausgeschlossen. Es muſste seinen räumlichen Lebensbedingungen nach eine Aristokratie züchten, die, so hat man es ausgedrückt, über das Volk gebot, wie die Offiziere auf einem Schiff über die Mannschaft.

Die Tatsache des räumlichen Rahmens der Gruppe beschränkt sich als formal-soziologische keineswegs auf die politische Umgrenzung. Seine Enge oder Weite übt ihre formenden Folgen mit entsprechenden Modifikationen, wo immer eine Anzahl von Menschen sich räumlich zusammenfinden. Der oft betonte Charakter der versammelten Menge: ihre Impulsivität, ihr Enthusiasmus, ihre Fortreiſsbarkeit, hängt zum Teile sicher auch daran, daſs sie sich entweder im Freien oder wenigstens in einer — im Vergleich mit sonstigen Aufenthaltsräumen — sehr groſsen Lokalität befindet. Der groſse Luftraum gibt dem Menschen ein Gefühl von Bewegungsfreiheit, von Ausgreifenkönnen ins Unbestimmte, von unbestimmtem Setzen weiter Ziele — wie es in engen Zimmern entschieden sinnlich erschwert ist. Daſs auch jene groſsen Räume doch oft relativ zu eng, d. h. überfüllt sind, kann diese erregende Wirkung, das Wachstum des individuellen psychischen Schwunges über seine gewohnten Grenzen hinaus, nur vermehren: denn es muſs jenes Kollektivgefühl steigern, das den Einzelnen in eine Einheit jenseits seiner Individualität einschmilzt, das ihn über seine persönlichen Direktiven und Verantwortlichkeiten hinaus wie durch eine Sturmflut mitreiſst. Die exzitierenden Suggestivwirkungen einer groſsen Masse und

ihrer seelischen Gesamterscheinungen, in deren Form der Einzelne seinen Beitrag nicht wiedererkennt, steigern sich in dem Maſse ihrer Zusammengedrängtheit, und um so erheblicher, einen je gröſseren Raum diese erfüllt. Eine Lokalität, über einem dichten Gedränge einen für den Einzelnen ungewohnt groſsen Luftraum bietend, muſs jenes Gefühl einer ins Unbestimmte gehenden Expansion und Kraftentfaltung begünstigen, auf das groſse zusammenbefindliche Massen so leicht gestimmt sind, und das sich in dem engen, mit einem Blick klar überschauten Rahmen eines gewöhnlichen Zimmers nur gelegentlich bei Ausnahmeindividuen einstellt. Diese Unbestimmtheit des räumlichen Rahmens, die die typischen Kollektiverregungen so lebhaft unterstützt, wie überhaupt Undeutlichkeit und Weite der Grenzen, auch im nicht räumlichen Sinne, erregend, verführend, das klare Bewuſstsein herabsetzend wirkt — eben diese macht auch Zusammenrottungen im Dunkeln so gefährlich, daſs die mittelalterliche Stadtpolizei sie oft durch abendliche Gassensperrungen mit Ketten usw. zu verhindern suchte. Das Dunkel gibt der Zusammenkunft überhaupt einen ganz besonderen Rahmen, der die Bedeutsamkeit des Engen und des Weiten zu einer eigentümlichen Vereinigung bringt. Indem man nämlich nur die allernächste Umgebung übersieht, und hinter dieser sich eine undurchdringliche schwarze Wand erhebt, fühlt man sich mit dem Nächststehenden eng zusammengedrängt, die Abgegrenztheit gegen den Raum jenseits des sichtbaren Umfanges hat ihren Grenzfall erreicht: dieser Raum scheint überhaupt verschwunden zu sein. Andrerseits läſst eben dies auch die wirklich vorhandenen Grenzen verschwinden, die Phantasie erweitert das Dunkel zu übertriebenen Möglichkeiten, man fühlt sich von einem phantastisch-unbestimmten und unbeschränkten Raum umgeben. Indem nun die im Dunkeln natürliche Ängstlichkeit und Unsicherheit hier durch jenes enge Zusammengedrängtsein und Aufeinander-Angewiesensein Vieler behoben wird, entsteht jene gefürchtete Erregung und Unberechenbarkeit des Zusammenlaufes im Dunkeln, als eine ganz einzige Steigerung und Kombination der einschlieſsenden und der sich expandierenden räumlichen Begrenzung.

C. Die dritte Bedeutsamkeit des Raumes für die sozialen Gestaltungen liegt in der Fixierung, die er seinen Inhalten ermöglicht. Ob eine Gruppe oder bestimmte einzelne Elemente ihrer oder wesentliche Gegenstände ihres Interesses völlig fixiert oder dem Raume nach unbestimmbar sind, das muſs ersichtlich ihre Struktur beeinflussen,

und wie sehr die Verfassungen nomadischer und fest angesiedelter Gruppen in ihren Unterschieden hierdurch bestimmt sind, ist hinreichend oft ausgeführt, um hier nur der Hinweisung darauf zu bedürfen. Es handelt sich keineswegs nur um eine schematische Fortsetzung des Fixierungsprinzips: dafs es, im Räumlichen geltend, sich nun in den sachlichen Lebensinhalten als Stabilisierung und feste Ordnung offenbare. Denn dieser ohne weiteres verständliche Zusammenhang gilt nicht einmal durchgehends; gerade in sehr konsolidierten, der Möglichkeit äufserer Entwurzelung enthobenen Zuständen wird man mancher Regulierungen und gesetzlichen Kontrollen entraten können, deren es bei allgemeiner Unsicherheit und unruhigen, der Zersplitterung leichter ausgesetzten Verhältnissen dringend bedarf. — Ob und wie aber die Gruppe ihre einzelnen Mitglieder durch gesetzliche Bestimmung fixiert, das ergibt Erscheinungsreihen von vielen Gliedern, die von der völligen lokalen Bindung zu völliger Freiheit führen. Die Bindung hat wohl die Hauptformen, dafs das Verlassen der Wohnstätte entweder schlechthin verboten ist, oder dafs es zwar freisteht, aber mit dem Verluste der Gruppenzugehörigkeit überhaupt oder gewisser mit ihr verbundener Rechte bedroht ist. Von vielen Beispielen erwähne ich nur das Stadtrecht von Harlem, das 1245 bestimmte, es solle keine Ausbürger geben: jeder Bürger ist verpflichtet, in der Stadt zu wohnen, die er nur zur Aussaat und zur Ernte je 40 Tage verlassen darf. Dies ist nicht etwa die Frage der Freizügigkeit, die sich auf die verschiedenen Bezirke innerhalb eines gröfseren politischen Ganzen bezieht. Hier vielmehr steht in Frage, ob man das politische Ganze überhaupt verlassen und doch noch sein Bürger bleiben könne. Den andren Typus der Bindung exemplifiziert es, wenn in den östlichen Provinzen Preufsens bis 1891 das kommunale Wahlrecht nur Ansässigen zukommt, bis die Landgemeindeordnung jenes Jahres es allen Staatssteuerzahlern einräumte. Je primitiver die Geistesverfassung ist, desto weniger kann für sie Zugehörigkeit ohne lokale Gegenwärtigkeit bestehen und desto mehr sind dem entsprechend auch die realen Verhältnisse auf diese persönliche Anwesenheit der Gruppenmitglieder angelegt; mit gröfserer geistiger Biegsamkeit und Spannweite werden die Angelegenheiten so geordnet, dafs die wesentlichen Bestimmungen der Zugehörigkeit auch bei räumlicher Abwesenheit bewahrt werden können; so dafs schliefslich bei durchgedrungener Geldwirtschaft und Arbeitsteilung eine immer weitergehende »Ver-

tretung der unmittelbaren Leistungen die Anwesenheit der Individuen bis zu einem hohen Grade entbehrlich macht.

Eine zweite soziologische Bedeutsamkeit der Fixierung im Raum kann man durch den symbolischen Ausdruck des »Drehpunktes« bezeichnen: die räumliche Festgelegtheit eines Interessengegenstandes bewirkt bestimmte Beziehungsformen, die sich um ihn gruppieren. Nun ist eigentlich jedes unbewegliche Gut, um das Verhandlungen, wirtschaftliche Transaktionen irgend welcher Art stattfinden, ein solcher stabiler Drehpunkt labiler Verhältnisse und Wechselwirkungen. Allein die räumliche Immobilität des Gegenstandes bestimmt wenigstens heute jene Verhältnisse nicht in einer soziologisch besonders charakteristischen Weise. Dies ist in nicht uninteressanter Abwandlung an derjenigen Beziehung wirtschaftlicher Individuen zu beobachten, die sich an der Hypothek verwirklicht. Zu dem Grunde, der diese sich gerade fast ausschliefslich an das unbewegliche Eigentum knüpfen läfst, vereinigt sich die Fixiertheit desselben mit seiner Unzerstörbarkeit, die als das Korrelat der vorhin behandelten Ausschliefslichkeit gelten kann: für die Einzigkeit, auf die jeder Teil unseres Raumes sozusagen beschränkt ist, gewinnt er die Unvergänglichkeit, kraft deren sich das Grundstück so besonders zu der hypothekarischen Verpfändung eignet. Denn nur so ist es möglich, dafs das Pfandobjekt in der Hand des Schuldners verbleibt und doch dem Gläubiger völlig gesichert ist; es kann weder weggetragen noch mit einem andren vertauscht werden. Nun aber hat das Versicherungsprinzip gerade diejenigen Objekte, denen die Fixierung im Raum absolut fehlt, doch der Hypothezierung zugängig gemacht, nämlich die Schiffe. Denn was an der räumlichen Fixierung für die Hypothek besonders wichtig ist: die Geeignetheit zu öffentlicher Registrierung, das ist bei den Schiffen anderweitig leicht erreichbar. Damit hat sich, wie in vielen andren Fällen, die substanzielle Bestimmtheit als eine ihrem Sinne nach funktionelle enthüllt. Die Fixiertheit, die als eine Qualität des Grundstückes die Hypothezierung begünstigte, erreicht dies in Wirklichkeit mindestens zum Teil durch die Publizität, zu der sie disponiert, die aber auch durch andre Mittel mit gleichem Erfolge herstellbar ist. So ist also der Drehpunkt der wirtschaftlichen Wechselwirkung hier zwar ganz überwiegend ein räumlich fixierter Wert, aber nicht eigentlich wegen seiner Immobilität, sondern wegen gewisser, an diese geknüpfter Funktionen. Anders aber lag es im Mittelalter, das überhaupt eine ganz andre Mischung von

Stabilität und Bewegtheit der Lebensinhalte forderte. Wir finden in dem mittelalterlichen Verkehr unzählige »Verhältnisse«, die sich für unsere Auffassung ganz der wirtschaftlichen und privatrechtlichen Aktion entziehen, dennoch zu Gegenständen einer solchen gemacht. Die Herrschaftsgewalt über die Territorien wie die Gerichtsbarkeit in ihnen, kirchliche Patronate wie Steuerrechte, Wege wie Münzprivilegien, alles dies wird verkauft oder verborgt, als Pfand gegeben oder verschenkt. Derartig labile, schon an sich in bloſsen Wechselwirkungen zwischen Menschen bestehende Objekte nochmals zum Gegenstand wirtschaftlicher Wechselwirkungen zu machen, hätte noch mehr zu schwankenden und prekären Zuständen geführt, wenn alle diese Rechte und Verhältnisse nicht die Eigentümlichkeit gehabt hätten, am Orte ihrer Ausübung unentfernbar fixiert zu sein. Dies war das Stabilitätsmoment, das ihrem rein dynamischen und relativistischen Wesen so viel Festigkeit gab, daſs sich eben um sie jetzt weitere wirtschaftliche Wechselwirkungen gruppieren konnten. Ihre örtliche Fixierung war nicht wie die eines substanziellen Gegenstandes, den man immer an derselben Stelle wiederfände, sondern wie die eigentlich ideelle eines Drehpunktes, der ein System von Elementen in einer bestimmten Distanz, Wechselwirkung, gegenseitigen Abhängigkeit festhält.

Die Bedeutung als Drehpunkt soziologischer Beziehung kommt der fixierten Örtlichkeit überall da zu, wo die Berührung oder Vereinigung sonst von einander unabhängiger Elemente nur an einem bestimmten Platze geschehen kann. Ich behandle einige Beispiele dieser Erscheinung, die eigentlich eine Wechselwirkung der innerlichen und der räumlichen soziologischen Bestimmtheit darstellt. Für Kirchen ist es in ihrer Diaspora eine äuſserst kluge Politik, überall da, wo auch nur die kleinste Zahl von Anhängern innerhalb eines Bezirkes lebt, sogleich eine Kapelle und feste Seelsorgestation einzurichten. Diese räumliche Fixierung wird zu einem Drehpunkte für die Beziehungen und den Zusammenhalt der Gläubigen, so daſs sich nicht nur religiöse Gemeinschaftskräfte an Stelle bloſs isolierter entwickeln, sondern die Kräfte, die von solchem anschaulichen Zentrum ausstrahlen, erwecken auch in solchen dem Bekenntnis Zugehörigen, deren religiöse Bedürfnisse in ihrer Vereinzelung seit lange geschlafen haben, wieder das Bewuſstsein der Dazugehörigkeit. Die katholische Kirche ist darin der evangelischen weit überlegen. Sie wartet in der

Diaspora nicht erst auf eine förmliche Gemeinde von Personen, um diese räumlich zu konstituieren, sondern um den kleinsten Kern herum beginnt sie mit dem letzteren, und diese Lokalisierung ist unzähligemal der Kristallisationspunkt eines innerlich und numerisch wachsenden Gemeindelebens geworden. Allenthalben wirken die Städte als Drehpunkte des Verkehrs für ihre engere und weitere Umgebung, d. h. jede läſst in sich unzählige dauernde und wechselnde Drehpunkte von Verkehrsaktionen entstehen. Der Verkehr fordert Städte um so entschiedener, je lebhafter er ist, damit den ganzen Unterschied seiner Lebhaftigkeit gegen die unruhige nomadische Bewegtheit primitiver Gruppen offenbarend. Es ist der typische Gegensatz gesellschaftlicher Lebendigkeiten: ob sie einfach ein Hinausstreben aus dem räumlich und sachlich Gegebenen, bzw. den Kreislauf zwischen wechselnden Weideplätzen von Hirtenvölkern bedeuten — oder ob sie sich um feste Punkte herumbewegen. Im letzteren Falle erst werden sie eigentlich geformt, gewinnen sie einen Kristallisationspunkt für den Ansatz bleibender Werte, selbst wenn diese nur in der beharrenden Form von Relationen und Bewegungen bestehen. Dieser Gegensatz ihrer Bewegtheitsformen beherrscht das äuſsere und das innere Leben überhaupt so vielfach, daſs seine räumliche Verwirklichung als bloſser Spezialfall erscheint. Ob geistige und gesellige Beziehungen ein festes Zentrum haben, um das herum Interessen und Gespräche zirkulieren, oder ob sie einfach der Linienform der Zeit nachflieſsen; ob zwei politische Parteien einen festen Punkt zwischen sich besitzen, sei es die stetige Gleichheit einer Tendenz oder eine stetige Gegnerschaft, oder ob ihr Verhältnis sich von Fall zu Fall ohne Präjudiz entwickelt; ob in dem einzelnen Menschen ein starkes einseitig gefärbtes Lebensgefühl herrscht, — etwa ästhetischer Art — das alle seine verschiedenartigen Interessen, religiöse wie theoretische, gesellige wie erotische, verbindet, gegeneinander abtönt, in einer Sphäre festhält — oder ob seine Interessen sich ohne solche dauernde Rückbeziehung und richtendes Maſs nur nach ihren eigenen Stärkeverhältnissen entfalten — das bedingt ersichtlich die gröſsten Unterschiede der Lebensschemata und bestimmt durch fortwährende Kämpfe und Mischungen beider den wirklichen Verlauf unsres Daseins. Dies alles aber sind einzelne Ausgestaltungen eben desselben allgemeinen Gegensatzes, dem im Räumlichen der soziologische Drehpunkt angehört. Indem der Verkehr die Stadt zu einem solchen ausbildet, erwächst erst der

eigentliche Sinn des Verkehrs; denn dieser ist doch, im Gegensatz zu dem einfachen Streben ins Unbegrenzte hinein, daſs die Bewegung einer zweiten äquivalenten Macht begegnet, ohne daſs diese Begegnung eine feindselige zu sein braucht — was sie vor ausgebildetem Verkehr immer ist. Sie bedeutet nun kein gegenseitiges Sich-Aufreiben mehr, sondern ein Sich-Ergänzen und dadurch Sich-Vermehren der Kräfte, welches den räumlichen Stützpunkt braucht und deshalb erzeugt. — Ich erinnere ferner an das Rendez-vous als spezifisch soziologische Form, deren örtliche Determiniertheit die Sprache durch den Doppelsinn des Wortes charakterisiert: es bezeichnet sowohl das Zusammentreffen selbst wie seinen Ort[1]). Das soziologische Wesen des Rendez-vous liegt in der Spannung zwischen der Punktualität und Flüchtigkeit des Ereignisses einerseits und seiner räumlich-zeitlichen Fixierung andrerseits. Das Rendez-vous — und keineswegs nur das erotische oder illegitime — hebt sich psychologisch durch den Zug des Einmaligen, Akuten, nur der besonderen Gelegenheit Entsprieſsenden, aus der chronischen Daseinsform heraus, und weil es sich so von dem kontinuierlichen Ablauf der Lebensinhalte inselhaft ablöst, gewinnt es gerade an den formalen Momenten seiner Zeit und seines Ortes einen besonderen Halt für das Bewuſstsein. Für die Erinnerung entfaltet der Ort, weil er das sinnlich Anschaulichere ist, gewöhnlich eine stärkere assoziative Kraft als die Zeit; so daſs, insbesondere wo es sich um einmalige und gefühlsstarke Wechselbeziehung handelte, für die Erinnerung gerade er sich mit dieser unlöslich zu verbinden pflegt und so, da dies gegenseitig geschieht, der Ort noch weiterhin der Drehpunkt bleibt, um den herum das Erinnern die Individuen in nun ideell gewordene Korrelation einspinnt.

---

[1]) Je entschiedener ein Begriff rein soziologischer Art ist, d. h. absolut nichts Substanzielles oder Individuelles, sondern eine bloſse Beziehungsform bezeichnet, um so eher wird er von sich aus seine Inhalte oder seine Träger sprachlich bestimmen. So ist die »Herrschaft« nichts andres als das funktionelle Verhältnis oder Verhältnisform zwischen Befehlenden und Gehorchenden; aber in unsrer Sprache ist Herrschaft nun auch der Ausdruck für die erstere Partei selbst, aber zugleich für das Territorium, auf dem ihr Herrschen sich vollzieht. Eigentümlicherweise hat das am reinsten soziologische Wort, das es gibt: das Verhältnis — von der populären Sprachweise in seiner Bedeutung als erotisches Verhältnis diese Extension in jedem überhaupt möglichen Maſse erfahren. Die Liebenden »haben« ein Verhältnis, sie sind, als soziologische Einheit, »ein Verhältnis«, und endlich ist er »ihr Verhältnis« und sie »sein Verhältnis«.

Diese soziologische Bedeutung des im Raume fixierten Punktes nähert sich schon einer weiteren, die man als die Individualisierung des Ortes bezeichnen könnte. Es scheint eine gleichgültig-äufserliche Tatsache, dafs die Stadthäuser im Mittelalter ganz allgemein und vielfach noch bis in das 19. Jahrhundert hinein durch Eigennamen bezeichnet waren; die Bewohner des Faubourg St. Antoine in Paris sollen noch vor 60 Jahren ihre Häuser trotz der bereits vorhandenen Numerierung stets mit ihren Eigennamen (Au roi de Siam, Étoile d'or usw.) genannt haben. Dennoch liegt in dem Unterschiede zwischen dem individuellen Namen und der blofsen Nummer des Hauses eine Verschiedenheit in dem Verhältnis des Besitzers wie des Einwohners zu demselben — und eben damit zu seiner Umgebung — ausgedrückt. Bestimmtheit und Unbestimmtheit der Bezeichnung sind hier in ganz eigenartigem Mafse gemischt. Das mit dem Eigennamen benannte Haus mufs jenen Personen eine Empfindung räumlicher Individualität geben, die Zugehörigkeit zu einem qualitativ festgelegten Raumpunkt; durch den Namen, der mit der Vorstellung des Hauses assoziiert war, bildet dieses viel mehr eine für sich seiende, individuell gefärbte Existenz, es hat für das Gefühl eine höhere Art von Einzigkeit, als bei der Bezeichnung durch Nummern, die sich in jeder Strafse gleichmäfsig wiederholen und zwischen denen nur quantitative Unterschiede bestehen. Gegenüber den Flutungen und Nivellierungen des sozialen, insbesondere des städtischen Verkehrs, dokumentiert jene Benennungsart eine Unverwechselbarkeit und Personalität des Daseins nach seiner räumlichen Seite hin, die aber freilich im Vergleich mit dem jetzigen Zustand mit einer Unbestimmtheit und einem Mangel an objektiver Fixiertheit bezahlt wird und deshalb oberhalb einer gewissen Weite und Raschheit des Verkehrs verschwinden mufs. Das benannte Haus ist nicht ohne weiteres auffindbar, man kann seine Lage nicht objektiv konstruieren, wie bei der jetzigen geographischen Bezeichnung. Die Zahlen bedeuten bei all ihrer Indifferenz und Abstraktheit als Ordnungszahlen eben doch eine bestimmte Stelle im Raum, was der Eigenname der Lokalität nicht tut. Die äufserste Stufe ist dann nach der einen Seite die Bezeichnung von Hotelgästen nach ihrer Zimmernummer, nach der andern, dafs auch die Strafsen nicht mehr benannt, sondern fortlaufend beziffert werden, wie teilweise in New York. Dieser Gegensatz bei Benennungsarten offenbart in der Sphäre des Räumlichen

einen völligen Gegensatz in der soziologischen Stellung des Einzelnen. Der individualistische Mensch mit seiner qualitativen Fixiertheit und der Unverwechselbarkeit seiner Lebensinhalte entzieht sich doch eben damit der Einreihung in eine für alle geltende Ordnung, in der er nach einem durchgehenden Prinzip eine fest berechenbare Stelle hätte. Wo umgekehrt die Organisation des Ganzen die Leistung des Einzelnen nach einem nicht in ihm selbst gelegenen Zweck reguliert, muſs seine Stellung nach einem ihm selbst äuſserlichen System fixiert werden; nicht eine innere oder ideelle Norm, sondern das Verhältnis zum Ganzen bestimmt ihm diese Stellung, die deshalb am geeignetsten durch zahlenmäſsige Anordnung festgelegt wird. Die automatische Dienstbereitschaft des Kellners oder Droschkenkutschers, deren Unindividualität gerade darin hervortritt, daſs ihr Inhalt schlieſslich nicht so mechanisch gleichmäſsig ist wie die des Maschinenarbeiters — wird deshalb durch seine Numerierung statt jeder irgend persönlichen Bezeichnung höchst zutreffend betont. Dieser soziologische Unterschied ist es, den jene verschiedenartigen Bezeichnungen der Häuser in den auf den Raum projizierten Beziehungen der städtischen Elemente darstellen. Die Numeriertheit der Stadthäuser bedeutet in einem höheren Sinne überhaupt erst die räumliche Fixierung der Individuen, indem diese nun nach einer mechanischen Methode auffindbar sind. Diese Auffindbarkeit ist ersichtlich ganz andrer Natur, als sie in der mittelalterlichen Designierung besonderer Quartiere und Straſsen für besondere Stände und Berufe liegt oder in der Trennung von Christen-, Juden- und Mohammedanerquartieren orientalischer Städte[1]. Im Gegensatz zu diesem ist jenes System eminent unhistorisch-schematisch; es ist, wie es in der Art alles Rationalismus liegt, einerseits viel individueller, andrerseits gegen das Individuum als Person viel gleichgültiger. Auch nach dieser Seite hin drückt sich das innerlich-soziologische Wesen des Stadtlebens in der Sprache des Raumes aus. Je reiner jenes sich entwickelt, als desto rationalistischer offenbart es sich — vor allem in der Verdrängung des Individuellen, Zufälligen, Winkligen, Gebogenen der Straſsenanlagen durch das Schnurgerade, nach geometrischen Normen Festgelegte, Allgemein-

[1]) Dieses soziologisch unermeſslich wichtige Motiv: daſs das qualitativ Verwandte auch räumlich zusammengehört, hat auch einen sozusagen absoluten Ausdruck gefunden: den gemeinsamen Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen.

Gesetzliche. Als zur Zeit der Sophisten und des Sokrates die klare und zweckbewufste Verstandesmäfsigkeit über den gefühlsmäfsig-traditionellen Charakter des älteren Griechentums siegte, empfahl als der erste Hippodamos von Milet das Prinzip schnurgrader Strafsen! Die Streckung krummer Strafsen, die Anlage neuer Diagonalwege, das ganze moderne System der rechtwinkligen Symmetrie und Systematik ist zwar unmittelbar Raumersparnis, für den Verkehr aber vor allem Zeitersparnis, wie sie vom Rationalismus des Lebens gefordert wird. Mit diesen Verkehrsprinzipien der einerseits mechanischen, andrerseits möglichst schnellen Auffindbarkeit wird nun das Wesen der Stadt überhaupt, im Gegensatz zum Lande, zur gröfsten Reinheit gebracht, wie es sich von vornherein schon in der Parallelität der beiden Strafsenseiten gezeigt hatte — ein anschaulicher Rationalismus, zu dem die Struktur des Landlebens gar keine Analogie besitzt. In dem Wesen der Stadt liegt, ihrer ganzen Existenzmöglichkeit nach, eine gewisse »Konstruiertheit«, zu tiefem Gegensatz gegen das mehr organische, im psychologischen Sinne gefühlsmäfsige, Stammesprinzip. Damit steht in begreiflichem Zusammenhang, dafs so gleichsam a posteriori konstruierte Reiche, wie das Alexanders und der Alexandriden einerseits, der Römer andrerseits durchaus auf dem Prinzip der Stadtgemeinden, nicht auf dem der Stammeseinheiten aufgebaut waren: aus Bürgerschaften, die innerhalb ihres Mauerrings abgeschlossen waren, sollten diese Reiche zusammengesetzt werden. Und dieser Gegensatz der rational festgelegten Stadtsiedelung gegen den mehr naturhaften Stammesgedanken klingt noch in der Entwicklung der Araber nach: solange sie, in ihren früheren Epochen, ein nomadisches Leben ohne feste Ansiedlungen führten, war die Genealogie das einzige Mittel der »Auffindbarkeit«, der Bestimmung einer Person; später beklagt Omar I., dafs die Bauern zur Bezeichnung ihrer Person nicht mehr ihren Stamm, sondern ihr Dorf benutzten!

War nun in jenen Eigennamen der einzelnen Häuser die Individualität der räumlichen Elemente mit der Beziehung zu einem weiten und mannigfaltigen Kreise nicht in demselben Symbol zu vereinigen, so kann man doch vielleicht an diesem Mafsstabe, ganz formal gefafst, eine soziologische Skala aufstellen. Das heifst: die Individualität, gleichsam der Charakter personaler Einzigkeit, den der Ort gewisser Personen oder Gruppen besitzt, verhindert oder begünstigt es, in den mannigfaltigsten Mischungen, dafs von ihm aus weit ausgreifende Be-

ziehungen zu einer Mannigfaltigkeit andrer Elemente geknüpft werden. Die vollkommenste Einheit beider Bestimmungen hat die katholische Kirche durch ihren Sitz in Rom erreicht. Einerseits ist Rom das schlechthin einzige, die unvergleichbarste historisch-geographische Gestaltung, und dadurch, dafs »alle Wege nach Rom führen«, wie von einem System unzählig vieler Koordinaten festgelegt; andrerseits aber hat es durch den ungeheuren Umfang und Inhalt seiner Vergangenheit, dadurch, dafs es als ein geometrischer Ort aller Wechsel und Gegensätze der Geschichte erscheint, deren Sinn und Spuren ideell wie sichtbar in ihm oder zu ihm zusammengewachsen sind — dadurch hat es die Beschränktheit der Lokalisierung an einem Punkte ganz verloren. Die Kirche hat dadurch, dafs sie Rom besitzt, zwar eine ständige örtliche Heimat mit allen Vorteilen der steten Auffindbarkeit, der sinnlich-anschaulichen Kontinuität, der sicheren Zentralisierung ihrer Wirksamkeiten und ihrer eigenen Institutionen; aber sie braucht dies nicht mit allen sonstigen Schwierigkeiten und Einseitigkeiten der Machtlokalisierungen an einem einzelnen individuellen Punkte zu bezahlen, denn Rom ist sozusagen gar kein einzelner Ort. Es erstreckt sich durch die Weite der in ihm investierten Schicksale und Bedeutsamkeiten, in seiner psychisch-soziologischen Wirkung weit über seine lokale Fixierung hinaus, während es doch gerade auch die Bestimmtheit einer s o l c h e n der Kirche darbietet. Es besitzt, um die Zwecke der Kirche in ihrem Herrschaftsverhältnis zu den Gläubigen zu tragen, die äufserste Individualität und Einzigkeit, die überhaupt je ein Ort besafs, und zugleich die Erhabenheit über alle Beschränktheit und Zufälligkeit des individuell fixierten Daseins. Grofse Organisationen bedürfen als solche eines räumlichen Mittelpunktes; denn sie können nicht ohne Über- oder Unterordnung auskommen, und der Befehlshaber mufs in der Regel einen festen Wohnplatz besitzen, um einerseits seine Untergebenen zur Hand zu haben, und damit andrerseits diese wissen, wo sie jederzeit ihren Herrn finden. Allein wo nicht die wunderbare Vereinigung von Lokalisierung und Überörtlichkeit wie in Rom vorliegt, kann dies doch immer nur mit gewissen Verzichten erreicht werden. Die Franziskaner waren ursprünglich völlig heimatlose Existenzen; das verlangte ihre individualistische Freiheit von allen irdischen Banden, ihre Armut, ihre Predigermission. Erst als der weit ausgebreitete Orden dann »Minister« bedurfte, brauchten diese aus den berührten Ursachen einen ständigen Wohnsitz, und darum

konnten die Brüder fürderhin nicht ohne Fixierung in Klöstern auskommen. So sehr dies ihrer Macht technisch diente, so setzte es doch jene unvergleichliche Gelöstheit, jene innere Sicherheit der ersten Brüder herab, von denen man sagte, dafs sie zwar nichts hätten, aber alles besäfsen; indem sie nun mit den übrigen Menschen die Festigkeit der Wohnsitze teilten, wurde ihre Lebensform trivialisiert, ihre Freiheit war nur noch sehr grofs, aber nicht mehr unendlich, da sie jetzt wenigstens an einem Punkte festgelegt waren.

Ganz anders als Rom hat schliefslich die nach manchen Seiten sonst vergleichbare Lokalisierung des jüdischen Kultus in Jerusalem gewirkt. Solange der Tempel zu Jerusalem bestand, lief von ihm gleichsam ein unsichtbarer Faden zu jedem der an unzählige Orte verstreuten Juden mit ihren mannigfaltigen Staatszugehörigkeiten, Interessen, Sprachen, ja Glaubensnüancen; er war der Treffpunkt, der die teils wirklichen, teils ideellen Berührungen der gesamten Judenschaft vermittelte. Aber er hatte eine Bestimmung, durch die die lokale Individualisierung schärfer gespannt war als die römische, und die sie überspannte: nur hier konnte geopfert werden, Jahve hatte keine anderswo gelegene Opferstätte. Die Zerstörung des Tempels mufste deshalb jenes Band zerschneiden; die spezifische Kraft und Färbung, die dem Jahvekultus durch die ganz singuläre Verräumlichung gekommen war, machte nun einem farbloseren Deismus Platz. Dadurch vollzog sich die Ablösung des Christentums leichter und energischer, an die Stelle der Zentralstelle in Jerusalem traten die autonomen Synagogen, der wirksame Zusammenhang der Juden zog sich immer mehr von dem religiösen auf das Rassenmoment zurück. Das waren die Folgen jener lokalen Zuspitzung, die das soziologische Band vor ein starres: hier oder nirgends — stellten.

D. Einen vierten Typus äufserlicher Verhältnisse, die sich in die Lebendigkeit soziologischer Wechselwirkungen umsetzen, bietet der Raum durch die sinnliche Nähe oder Distanz zwischen den Personen, die in irgend welchen Beziehungen zu einander stehen. Der erste Blick überzeugt, dafs zwei Vereinigungen, durch die prinzipiell gleichen Interessen, Kräfte, Gesinnungen zusammengehalten, ihren Charakter danach ändern werden, ob ihre Teilnehmer sich räumlich berühren oder von einander getrennt sind. Und zwar nicht nur in dem selbstverständlichen Sinne eines Unterschiedes der Gesamtbeziehungen — indem sich zu jenem Verhältnis noch innerlich von ihm unabhängige,

durch die körperliche Nähe sich entspinnende hinzufügen, sondern so, dafs die räumlich begründeten Wechselwirkungen das erstere, auch in der Distanz mögliche, dennoch wesentlich modifizieren. Eine wirtschaftliche Kartellierung wie eine Freundschaft, eine Vereinigung von Briefmarkensammlern wie eine Religionsgemeinschaft, kann dauernd oder zeitweise der persönlichen Berührung entraten; aber sofort zeigt sich die Möglichkeit unzähliger quantitativer und qualitativer Abänderungen des zusammenhaltenden Bandes, wenn es keine Distanz zu überwinden hat. Vor dem Eingehen auf diese sei das Prinzipielle bemerkt, dafs der Unterschied beider Verbindungsarten mehr relativ ist, als die logische Schroffheit des Gegensatzes von Beisammensein und Getrenntsein vermuten läfst. Die psychologische Wirkung des ersteren kann tatsächlich sehr weitgehend durch die Mittel des indirekten Verkehrs und noch mehr durch die der Phantasie ersetzt werden. Gerade den in seelischer Hinsicht entgegengesetzten Polen menschlicher Verknüpfungen: den rein sachlich-unpersönlichen und den ganz auf die Intensität des Gemütes gestellten — gelingt dieser Erfolg am leichtesten; den einen, etwa gewissen wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Transaktionen, weil ihre Inhalte in logischen Formen und eben deshalb schriftlich restlos ausdrückbar sind, den andern, wie religiösen und manchen Herzensvereinigungen, weil die Gewalt der Phantasie und die Hingegebenheit des Gefühls die Bedingungen von Zeit und Raum in einer oft genug mystisch erscheinenden Weise überwindet. In dem Mafse, in dem diese Extreme ihre Reinheit verlieren, wird die örtliche Nähe erforderlicher: wenn jene objektiv begründeten Beziehungen Lücken zeigen, die nur durch logisch nicht fafsbare Imponderabilien auszufüllen sind, oder wenn die rein innerlichen sich einem Beisatz äufserlich sinnlicher Bedürfnisse nicht entziehen können. Vielleicht ergibt die Gesamtheit sozialer Wechselwirkungen von diesem Gesichtspunkt aus eine Graduierung: welches Mafs räumlicher Nähe oder räumlicher Entfernung eine Vergesellschaftung von gegebenen Formen und Inhalten entweder fordert oder verträgt. Die Art, wie man die Kriterien einer solchen Skala zusammenbringen könnte, soll im Folgenden weiter exemplifiziert werden.

Die räumliche Spannungskapazität einer Vergesellschaftung ist unter gleichen Gefühls- und Interessenbedingungen von dem vorhandenen Mafse von Abstraktionsfähigkeit abhängig. Je primitiver das Bewufstsein ist, desto unfähiger, die Zusammengehörigkeit des

räumlich Getrennten oder die Nichtzusammengehörigkeit des räumlich Nahen vorzustellen. An diesem Punkt geht die Art der vergesellschaftenden Kräfte unmittelbar auf die letzten Fundamente des Geisteslebens überhaupt zurück; nämlich darauf, dafs die naive Einheitlichkeit des unausgebildeten Vorstellens überhaupt noch nicht zwischen dem Ich und seiner Umgebung recht unterscheidet. Einerseits verschwimmt das Ich noch ohne individualistische Betonung in den Bildern der andern Menschen und der Dinge, wie der Mangel des Ichs beim Kinde und die halb kommunistische Undifferenziertheit früher Sozialzustände zeigen; andrerseits wird auf dieser Stufe den Objekten kein Für-sich-Sein zuerkannt, der naive Egoismus des Kindes und des Naturmenschen will alles Begehrte — und er begehrt fast alles, was ihm sinnlich nahekommt — ohne weiteres sich aneignen und erstreckt so die Sphäre des Ich praktisch ebenso über die Dinge, wie es theoretisch durch den Subjektivismus des Denkens und die Unkenntnis objektiver Gesetzlichkeiten geschieht. Damit wird ersichtlich, wie entscheidend bei dieser seelischen Verfassung die sinnliche Nähe für das Bewufstsein des Zu-einander-Gehörens sein mufs. Da diese Nähe freilich nicht als objektive räumliche Tatsache, sondern als der seelische Überbau über derselben in Frage kommt, so kann sie, wie schon erwähnt, gelegentlich selbst auf dieser Stufe durch andre psychologische Konstellationen ersetzt werden, z. B. durch die Zugehörigkeit zu dem gleichen Totemverband, die unter den Australnegern Individuen aus ganz getrennt lebenden Gruppen in enge Beziehung bringt, so dafs sie in einem Kampf der Gruppen einander aus dem Wege gehen. Im ganzen aber sind bei primitivem Bewufstsein nur die äufserlichen Berührungen die Träger der innerlichen — so verschieden diese in ihrem Charakter seien —, das undifferenzierte Vorstellen weifs beides nicht recht auseinanderzuhalten; wie denn auch heute noch in der Rückständigkeit kleinstädtischer Verhältnisse die Beziehung zum Hausnachbar und das Interesse für ihn eine ganz andre Rolle spielt als in der Grofsstadt, in der man durch die Komplikation und Wirrnis des äufseren Lebensbildes an fortwährende Abstraktionen, an Gleichgültigkeit gegen das räumlich Nächste und enge Beziehung zu räumlich sehr Entferntem gewöhnt wird. In Epochen, in denen die den Raum überspringende Abstraktion durch sachliche Umstände gefordert, aber durch die psychologische Unentwickeltheit gehindert ist, entstehen deshalb soziologische Spannungen von erheblichen Folgen für die

Verhältnisform. Z. B. ist die Schutzherrlichkeit des angelsächsischen Königs über die Kirche mit Recht auf die weite Entfernung des römischen Stuhles geschoben worden. Die persönliche Gegenwart wurde damals noch zu sehr als Bedingung auszuübender Autorität empfunden, als daſs man diese einer so fernen Instanz gutwillig überlassen hätte. Übrigens möchte ich auch eine historische Rückwirkung innerhalb dieses Zusammenhanges annehmen. Wo die geistige Überlegenheit des einen Teiles oder der Zwang der Umstände Beziehungen auf eine Distanz hin, zu deren Überwindung das Bewuſstsein eigentlich nicht reif ist, unausweichlich machen, da muſs dies zur Ausbildung der Abstraktion, gleichsam zur Streckfähigkeit des Geistes, viel beigetragen haben, die soziologische Notwendigkeit muſste sich ihr individualpsychologisches Organ züchten. So ist wohl das Verhältnis des mittelalterlichen Europa zu Rom allerdings, wo es nicht der räumlichen Distanz wegen versagte, gerade ihretwegen zur Schule des Abstraktionsvermögens geworden, der Fähigkeit, über das sinnlich Nächste hinaus zu empfinden, des Triumphes der nur durch ihren Inhalt wirksamen Mächte über die, die auf räumliche Gegenwart gestellt waren. Es scheint für jede der einschlägigen soziologischen Beziehungen eine »Schwelle« der Distanzüberwindungen zu geben, derart, daſs der räumliche Abstand bis zu einer gewissen Gröſse die Fähigkeit der Abstraktion, durch die er überwunden wird, steigert, jenseits dieser Stufe aber sie gerade erlahmen läſst. Raumdistanzen mit ihren flieſsenden Übergängen und ihren differenten seelischen Bedeutungen zeigen überhaupt vielfache Schwellenerscheinungen, besonders in Kombination mit Zeitdistanzen. Am auffälligsten ist dies bei Gemütsbeziehungen: eine räumliche Trennung mag eine Zeitlang die gegenseitige Empfindung auf ihre höchst erreichbare Intensität bringen, von einem gewissen Augenblick an aber die Gemütskräfte sozusagen konsumiert haben und zu Erkaltung und Gleichgültigkeit führen. Eine geringe Raumdistanz wird vielfach die Empfindung ihrem Inhalte nach nur wenig modifizieren, eine sehr groſse sie zu verzweifelter Heftigkeit aufflammen lassen; andrerseits führt gerade jene räumlich nur unerhebliche Trennung dann, wenn sie dennoch unüberwindlich ist, oft zu der tragischsten Situation, weil die auseinanderhaltenden Mächte in ihrer inhaltlichen Kraft dann schärfer empfunden werden, als wenn der an sich indifferente Raum dazwischentritt: das rein physische Hindernis hat nichts so Verbitterndes wie das moralische, es wirkt nicht

so sehr als ein auf die Persönlichkeit zugespitztes Fatum, sondern mehr als das allgemeine Menschenlos.

Wenn Beziehungen auf weite Distanz hin in erster Linie eine gewisse intellektuelle Entwickeltheit voraussetzen, zeigt sich umgekehrt der sinnlichere Charakter der lokalen Nähe daran, daſs man mit eng Benachbarten auf freundlichem oder feindlichem, kurz auf einem entschieden positiven Fuſse zu stehen und gegenseitige Indifferenz in dem Maſse der räumlichen Enge ausgeschlossen zu sein pflegt. Die dominierende Intellektualität bedeutet immer ein Herabsetzen der gefühlsmäſsigen Extreme. Nach ihrem objektiven Inhalt wie als seelische Funktion, stellt sie sich jenseits der Gegensätze, zwischen denen das Gemüt und der Wille schwingen, sie ist das Prinzip der Unparteilichkeit, so daſs weder Individuen noch geschichtliche Epochen von wesentlich intellektualistischer Färbung sich durch die Einseitigkeit oder die Stärke von Liebe und Haſs auszuzeichnen pflegen. Diese Korrelation gilt auch für die einzelnen Beziehungen der Menschen. Die Intellektualität, so sehr sie einen Boden allgemeiner Verständigung darbietet, setzt doch gerade dadurch eine Distanz zwischen die Menschen: weil sie Annäherung und Zusammenstimmen zwischen den Entferntesten ermöglicht, stiftet sie eine kühle und oft entfremdende Sachlichkeit zwischen den Nächsten. Wenn Verhältnisse zu räumlich weit Entfernten eine gewisse Ruhe, Gemessenheit, Affektlosigkeit zu zeigen pflegen, so erscheint dies dem naiven Denken ebenso als unmittelbare Folge der Distanz, wie eben dasselbe die Abschwächung einer Wurfbewegung nach dem Maſse des durchlaufnen Raumes als Erfolg der bloſsen Raumweite ansieht. In Wirklichkeit ist die Bedeutung des Raumintervalls nur, daſs es die Erregungen, Reibungen, Attraktionen und Repulsionen ausschaltet, die die sinnliche Nähe hervorruft, und so in dem Komplex der vergesellschaftenden Seelenvorgänge den intellektuellen die Majorität verschafft. Dem räumlich Nahen gegenüber, mit dem man sich in den beiderseitig verschiedensten Lagen und Stimmungen ohne die Möglichkeit von Vorsicht und Auswahl berührt, pflegt es nur dezidierte Empfindungen zu geben, so daſs diese Nähe die Grundlage sowohl des überschwänglichsten Glückes wie des unerträglichsten Zwanges sein kann. Es ist eine sehr alte Erfahrung, daſs Bewohner des gleichen Hauses nur auf freundlichem oder auf feindlichem Fuſse stehen können. Wo sehr nahe Beziehungen vorliegen, die durch die dauernd unmittelbare Nähe nicht in ihrem Wesent-

lichen mehr zu steigern sind, wird deshalb solche Nähe am besten vermieden, weil sie vielerlei Chancen der entgegengesetzten Färbung mit sich bringt und deshalb wenig zu gewinnen, aber viel zu verlieren ermöglicht: es ist gut, seine Nachbarn zu Freunden zu haben, aber es ist gefährlich, seine Freunde zu Nachbarn zu haben. Es gibt wahrscheinlich nur sehr wenig Freundschaftsverhältnisse, die nicht in ihre Nähe irgend eine Distanzierung verflechten; die räumliche Entferntheit ersetzt die oft peinlichen und verstimmenden Mafsregeln, mit denen es nötig ist, bei ununterbrochener Berührung diese innere Distanz aufrechtzuerhalten. Die Ausnahmen von jener Regel der Gefühlspolarität bei grofser Nähe bestätigen ihre Grundlage: einerseits bei sehr hohem Bildungsstande, andrerseits in der modernen Grofsstadt kann bei nächster Flurnachbarschaft vollkommene Indifferenz und Ausschlufs jeder gegenseitigen Gefühlsreaktion stattfinden. Im ersteren Falle, weil die überwiegende Intellektualität die impulsiven Reaktionen auf die — sozusagen — Berührungsreize herabsetzt, im zweiten, weil die unaufhörlichen Berührungen mit unzähligen Menschen eben denselben Effekt durch Abstumpfung hervorbringen; hier ist die Gleichgültigkeit gegen den räumlich Nahen einfach eine Schutzvorrichtung, ohne die man in der Grofsstadt seelisch zerrieben und zersprengt würde. Wo diesem abschwächenden Erfolg des Grofsstadtlebens zu lebhafte Temperamente entgegenwirkten, hat man gelegentlich andre Schutzvorrichtungen gesucht: in dem Alexandria der Kaiserzeit waren von den fünf Stadtquartieren zwei hauptsächlich von Juden bewohnt, womit man durch beiderseitig festgehaltenes Herkommen nachbarlichen Konflikten möglichst vorbeugen wollte. Wenn deshalb der Friedensstifter zwischen leidenschaftlich kollidierenden Parteien sie vor allen Dingen räumlich auseinanderzubringen sucht, so widerspricht dem durchaus nicht, dafs er sich bemüht, wenn sie einander fern waren, sie gerade zusammenzubringen. Denn bei manchen Naturen entfesselt die in der Distanz wirksame Phantasie eine hemmungslose Übertriebenheit der Gefühle, der gegenüber die Erregungsfolgen der sinnlichen Nähe, so grofs sie sein mögen, doch zugleich als irgendwie begrenzt und endlich erscheinen.

Neben den auf der Hand liegenden praktischen Wirkungen der räumlichen Nähe und dem soziologisch höchst wichtigen Bewufstsein, solche Wirkungen wenigstens in jedem Augenblick zur Verfügung zu haben, auch wenn man gerade keinen aktuellen Gebrauch davon

macht — neben diesen setzt sich der Erfolg der Nähe für die Vergesellschaftungsform aus der Bedeutung der einzelnen Sinne zusammen, mit denen die Individuen sich gegenseitig perzipieren.

Exkurs über die Soziologie der Sinne.

Die Tatsache, dafs wir überhaupt den Nebenmenschen sinnlich wahrnehmen, entwickelt sich nach zwei Seiten hin, deren Zusammenwirken von fundamentaler soziologischer Bedeutung ist. In das Subjekt hineinwirkend, löst der Sinneseindruck eines Menschen Gefühle von Lust und Unlust in uns aus, von eigner Gesteigertheit oder Herabgesetztheit, von Erregung oder Beruhigung durch seinen Anblick oder den Ton seiner Stimme, durch seine blofse sinnliche Gegenwart in demselben Raume. Dies alles dient nicht zum Erkennen oder Bestimmen des Andern; nur mir ist wohl oder das Gegenteil, wenn er da ist und ich ihn sehe und höre. Ihn selbst läfst diese Reaktion des Gefühles auf sein sinnliches Bild sozusagen draufsen. Nach der entgegengesetzten Dimension streckt sich die Entwicklung des Sinneneindrucks, sobald er zum Mittel der Erkenntnis des Andern wird: was ich von ihm sehe, höre, fühle, ist jetzt nur die Brücke, über die ich zu ihm als zu meinem Objekt gelange. Der Sprachlaut und seine Bedeutung bilden vielleicht das deutlichste Beispiel. Wie das Organ eines Menschen ganz unmittelbar anziehend oder abstofsend auf uns wirkt, gleichviel, was er sagt; wie andrerseits das, was er sagt, uns zur Kenntnis nicht nur seiner augenblicklichen Gedanken, sondern seines seelischen Seins verhilft — so ist es doch wohl mit allen Sinneseindrücken; sie führen in das Subjekt hinein, als dessen Stimmung und Gefühl, und zu dem Objekt hinaus, als Erkenntnis seiner. Gegenüber den nicht-menschlichen Objekten pflegt dies beides weit auseinander zu liegen. An ihrer sinnlichen Gegenwärtigkeit betonen wir entweder ihren subjektiven Gefühlswert: den Duft der Rose, die Lieblichkeit eines Klanges, den Reiz der Zweige, die sich im Winde biegen, empfinden wir als ein im Inneren der Seele sich abspielendes Glück. Oder wir wollen die Rose oder den Ton oder den Baum erkennen — so setzen wir dafür völlig andre Energien ein, oft mit bewufster Abwendung von jenen. Was hier, ziemlich zusammenhangslos, miteinander ab-

wechselt, ist dem Menschen gegenüber meistens zu einer Einheit verwebt. Unsre Sinneseindrücke von ihm lassen ihren Gefühlswert auf der einen Seite, ihre Verwendung zu einer instinktiven oder gesuchten Kenntnis seiner auf der andern — zusammenwirksam und praktisch eigentlich unentwirrbar zur Grundlage unsrer Beziehung zu ihm werden. In sehr verschiedenem Maſse natürlich baut beides, der Stimmklang und der Inhalt des Gesagten, das Aussehen und seine psychologische Deutung, das Anziehende oder Abstoſsende seiner Atmosphäre und der instinktive Schluſs aus ihr auf seine seelische Färbung und manchmal auch auf seinen Kulturgrad — in sehr verschiedenen Maſsen und Mischungen bauen diese beiden Entwicklungen des Sinneseindrucks an unsrem Verhältnis zu ihm.

Unter den einzelnen Sinnesorganen ist das Auge auf eine völlig einzigartige soziologische Leistung angelegt: auf die Verknüpfung und Wechselwirkung der Individuen, die in dem gegenseitigen Sich-Anblicken liegt. Vielleicht ist dies die unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung, die überhaupt besteht. Wo sich sonst soziologische Fäden spinnen, pflegen sie einen objektiven Inhalt zu besitzen, eine objektive Form zu erzeugen. Selbst das gesprochene und gehörte Wort hat doch eine Sachbedeutung, die allenfalls noch auf andre Weise überlieferbar wäre. Die höchst lebendige Wechselwirkung aber, in die der Blick von Auge in Auge die Menschen verwebt, kristallisiert zu keinerlei objektivem Gebilde, die Einheit, die er zwischen ihnen stiftet, bleibt unmittelbar in das Geschehen, in die Funktion aufgelöst. Und so stark und fein ist diese Verbindung, daſs sie nur durch die kürzeste, die gerade Linie zwischen den Augen getragen wird, und daſs die geringste Abweichung von dieser, das leiseste Zurseitesehn, das Einzigartige dieser Verbindung völlig zerstört. Es bleibt hier zwar keine objektive Spur zurück, wie doch sonst, mittelbar oder unmittelbar, von allen Beziehungsarten zwischen Menschen, selbst von den gewechselten Worten; die Wechselwirkung stirbt in dem Augenblick, in dem die Unmittelbarkeit der Funktion nachläſst; aber der ganze Verkehr der Menschen, ihr Sichverstehn und Sichzurückweisen, ihre Intimität und ihre Kühle, wäre in unausrechenbarer Weise geändert, wenn der Blick von Auge in Auge nicht bestünde — der, im Unterschiede gegen das einfache Sehen oder

Beobachten des Andern eine völlig neue und unvergleichliche Beziehung zwischen ihnen bedeutet.

Die Enge dieser Beziehung wird durch die merkwürdige Tatsache getragen, dafs der auf den Andern gerichtete, ihn wahrnehmende Blick selbst ausdrucksvoll ist, und zwar gerade durch die Art, wie man den Andern ansieht. In dem Blick, der den andern in sich aufnimmt, offenbart man sich selbst; mit demselben Akt, in dem das Subjekt sein Objekt zu erkennen sucht, gibt es sich hier dem Objekte preis. Man kann nicht durch das Auge nehmen, ohne zugleich zu geben. Das Auge entschleiert dem Andern die Seele, die ihn zu entschleiern sucht. Indem dies ersichtlich nur bei unmittelbarem Blick von Auge in Auge stattfindet, ist hier die vollkommenste Gegenseitigkeit im ganzen Bereich menschlicher Beziehungen hergestellt.

Hieraus wird erst ganz verständlich, weshalb die Beschämung uns zu Boden blicken, den Blick des Andern vermeiden läfst. Sicher nicht nur, weil uns so mindestens sinnlich festzustellen erspart bleibt, dafs und wie uns der Andre in solch peinlicher und verwirrender Lage anblickt; sondern der tiefere Grund ist der, dafs das Senken meines Blicks dem Andern etwas von der Möglichkeit raubt, mich festzustellen. Der Blick in das Auge des Andern dient nicht nur mir, um jenen zu erkennen, sondern auch ihm, um mich zu erkennen; auf der Linie, die beide Augen verbindet, trägt er die eigne Persönlichkeit, die eigne Stimmung, den eigenen Impuls zu dem Andern hin. Die »Vogel-Straufs-Politik« hat in dieser unmittelbar sinnlich-soziologischen Beziehung eine tatsächliche Zweckmäfsigkeit: wer den Andern nicht ansieht, entzieht sich wirklich in gewissem Mafse dem Gesehenwerden. Der Mensch ist für den Andern keineswegs schon ganz da, wenn dieser ihn ansieht, sondern erst, wenn er auch jenen ansieht.

Die soziologische Bedeutung des Auges hängt in allererster Reihe aber an der Ausdrucksbedeutung des Antlitzes, das sich zwischen Mensch und Mensch als das erste Objekt des Blickes bietet. Man macht sich selten klar, in welchem Umfang auch das Praktische unsrer Beziehungen von dem gegenseitigen Kennen abhängt — nicht nur in dem Sinne alles Äufserlichen, oder der augenblicklichen Absichten und Stimmung des Andern; sondern was wir von seinem Sein. von seinen inneren Fundamenten, von

der Unabänderlichkeit seines Wesens bewuſst oder instinktiv erkennen, das färbt unvermeidlich unsre momentane wie unsre dauernde Beziehung zu ihm. Das Gesicht aber ist der geometrische Ort aller dieser Erkenntnisse, es ist das Symbol all dessen, was das Individuum als die Voraussetzung seines Lebens mitgebracht hat, in ihm ist abgelagert, was von seiner Vergangenheit in den Grund seines Lebens hinabgestiegen und zu beharrenden Zügen in ihm geworden ist. Indem wir das Gesicht des Menschen in solcher Bedeutung wahrnehmen, kommt, so sehr sie den Zwecken der Praxis dient, in den Verkehr ein überpraktisches Element: das Gesicht bewirkt, daſs der Mensch schon aus seinem Anblick, nicht erst aus seinem Handeln verstanden wird. Das Gesicht, als Ausdrucksorgan betrachtet, ist sozusagen ganz theoretischen Wesens, es handelt nicht, wie die Hand, wie der Fuſs, wie der ganze Körper; es trägt nicht das innerliche oder praktische Verhalten des Menschen, sondern es erzählt nur von ihm. Die besondere, soziologisch folgenreiche Art des »Kennens«, die das Auge vermittelt, wird dadurch bestimmt, daſs das Antlitz das wesentliche Objekt des interindividuellen Sehens ist. Dieses Kennen ist noch etwas andres als Erkennen. In irgend einem, freilich sehr schwankenden Maſse wissen wir mit dem ersten Blick auf jemanden, mit wem wir zu tun haben. Daſs wir uns dieser Tatsache und ihrer fundamentalen Bedeutung meistens nicht bewuſst werden, liegt daran, daſs wir über diese selbstverständliche Basis hinweg unsre Aufmerksamkeit sogleich auf die Erkennbarkeit besonderer Züge, singulärer Inhalte richten, die unser praktisches Verhalten zu jenem im einzelnen bestimmen. Sucht man aber zum Bewuſstsein dieses Selbstverständlichen vorzudringen, so ist es erstaunlich, wieviel wir von einem Menschen bei dem ersten Blick auf ihn wissen. Nichts mit Begriffen Ausdrückbares, in einzelne Beschaffenheiten Zerlegbares; wir können vielleicht durchaus nicht sagen, ob er uns klug oder dumm, gutmütig oder bösartig, temperamentvoll oder schläfrig vorkommt. Alles dies, im gewöhnlichen Sinn Erkennbare, vielmehr sind allgemeine Eigenschaften, die er mit unzähligen andern teilt. Was aber jener erste Anblick seiner uns vermittelt, ist in solches Begriffliches und Ausdrückbares garnicht aufzulösen und auszumünzen — obgleich es immer die Tonart aller späteren Erkenntnisse seiner bleibt —, sondern es

ist das unmittelbare Ergreifen seiner Individualität, wie seine Erscheinung, zuhöchst sein Gesicht es unserm Blick verrät; wofür es prinzipiell belanglos ist, dafs auch hierbei genug Irrtümer und Korrigierbarkeiten vorkommen.

Indem das Gesicht nun dem Blick die anschaulich vollendetste Symbolik der beharrenden Innerlichkeit und alles dessen bietet, was unsre Erlebnisse in unsern dauernden Wesensgrund haben sinken lassen, gibt es doch zugleich den wechselreichen Situationen des Augenblicks nach. Es entsteht hier das im Bezirk des Menschlichen ganz Einzigartige: dafs das allgemeine, übersinguläre Wesen des Individuums sich stets in der Sonderfärbung einer momentanen Stimmung, Erfülltheit, Impulsivität darstellt, dafs das Einheitlich-Feste und das Fliefsend-Mannigfaltige unsrer Seele als absolutes Zugleich, sozusagen das eine immer in der Form des andern, sichtbar wird. Es ist der äufserste soziologische Gegensatz zwischen Auge und Ohr: dafs dieses uns nur die in die Zeitform gebannte Offenbarung des Menschen bietet, jenes aber auch das Dauernde seines Wesens, den Niederschlag seiner Vergangenheit in der substanziellen Form seiner Züge, so dafs wir sozusagen das Nacheinander seines Lebens in einem Zugleich vor uns sehn. Denn die erwähnte Augenblicksstimmung, wie freilich auch das Gesicht sie dokumentiert, entnehmen wir so wesentlich dem Gesprochenen, dafs in der tatsächlichen Wirkung des Gesichtssinnes der D a u e r-Charakter der durch ihn erkannten Person weit überwiegt.

Daher ist die soziologische Stimmung des Blinden eine ganz andre als die des Tauben. Für den Blinden ist der Andre eigentlich nur im Nacheinander da, in der Zeitfolge seiner Äufserungen. Das unruhige, beunruhigende Zugleich aller Wesenszüge, der Spuren aller Vergangenheiten, wie es in dem Gesicht der Menschen ausgebreitet liegt, entgeht dem Blinden, und das mag der Grund der friedlichen und ruhigen, gegen die Umgebung gleichmäfsig freundlichen Stimmung sein, die so oft an Blinden beobachtet wird. Gerade die Vielheit dessen, was das Gesicht offenbaren k a n n, macht es oft rätselhaft; im allgemeinen wird das, was wir von einem Menschen s e h e n, durch das interpretiert, was wir von ihm h ö r e n, während das Umgekehrte viel seltener ist. Deshalb ist der, der sieht, ohne zu hören, sehr viel verworrener, ratloser, beunruhigter, als der, der hört, ohne zu sehen. Hierin mufs ein für

die Soziologie der Grofsstadt bedeutsames Moment liegen. Der Verkehr in ihr, verglichen mit dem in der Kleinstadt, zeigt ein unermefsliches Übergewicht des Sehens über das Hören Andrer; und zwar nicht nur, weil die Begegnungen auf der Strafse in der kleinen Stadt eine relativ grofse Quote von Bekannten betreffen, mit denen man ein Wort wechselt oder deren Anblick uns die ganze, nicht nur die sichtbare Persönlichkeit reproduziert — sondern vor allem durch die öffentlichen Beförderungsmittel. Vor der Ausbildung der Omnibusse, Eisenbahnen und Strafsenbahnen im 19. Jahrhundert waren Menschen überhaupt nicht in der Lage, sich minuten- bis stundenlang gegenseitig anblicken zu können oder zu müssen, ohne mit einander zu sprechen. Der moderne Verkehr gibt, was den weit überwiegenden Teil aller sinnlichen Relationen zwischen Mensch und Mensch betrifft, diese in noch immer wachsendem Mafse dem blofsen Gesichtssinne anheim und mufs damit die generellen soziologischen Gefühle auf ganz veränderte Voraussetzungen stellen. Die eben erwähnte gröfsere Rätselhaftigkeit des nur gesehenen gegenüber dem gehörten Menschen trägt, der erwähnten Verschiebung wegen, sicher zu der Problematik des modernen Lebensgefühles bei, zu dem Gefühl der Unorientiertheit in dem Gesamtleben, der Vereinsamung und dafs man auf allen Seiten von verschlossenen Pforten umgeben ist.

Eine soziologisch höchst zweckmäfsige Ausgleichung jener Leistungsdifferenz der Sinne liegt in der sehr viel stärkeren Erinnerungsfähigkeit für das Gehörte gegenüber der für das Gesehene — trotzdem das, was ein Mensch gesprochen hat, als solches unwiederbringlich dahin ist, während er dem Auge ein relativ stabiles Objekt ist. Schon darum kann man das Ohr eines Menschen viel eher belügen als sein Auge, und es liegt auf der Hand, dafs von dieser Struktur unserer Sinne und ihrer Objekte, soweit der Mitmensch ihnen solche bietet, die ganze Art des menschlichen Verkehrs getragen wird: wenn unserm Ohr nicht die gehörten Worte unmittelbar entschwänden, die es aber dafür in der Form des Gedächtnisses festhält, wenn dem Gesichtssinn, dessen Inhalten diese Reproduktionsstärke fehlt, nicht das Beharren des Antlitzes und seiner Bedeutung sich darböte — so würde unser interindividuelles Leben auf einer absolut andern Basis stehn. Es wäre eine müfsige Spekulation, sich dieses Anderssein auszudenken;

aber dafs seine prinzipielle Möglichkeit eingesehen wird, befreit uns von dem Dogma, dafs die menschliche Vergesellschaftung, die wir kennen, die ganz selbstverständliche und sozusagen indiskutable sei, für deren Art es eben b e s o n d e r e *Veranlassungen nicht gebe. In Bezug auf die einzelnen grofsen Sozialformen hat die Geschichtsforschung dieses Dogma beseitigt: wir wissen, dafs unsre Familienverfassung wie unsre Wirtschaftsform, unser Recht wie unsre Sitte Ergebnisse aus Bedingungen sind, die anderswo andre waren und deshalb auch andre Ergebnisse hatten; dafs wir mit diesen Tatsächlichkeiten keineswegs auf dem tiefsten Grunde stehn, auf dem das Gegebene auch das unbedingt Notwendige ist, das nicht mehr als Sondergestaltung aus Sonderursachen begriffen werden kann. In Bezug auf die ganz allgemeinen, zwischen Mensch und Mensch spielenden soziologischen Funktionen aber ist diese Frage noch nicht gestellt. Die primären, unmittelbaren Beziehungen, die dann auch alle höheren Gebilde bestimmen, erscheinen so solidarisch mit der Natur der Gesellschaft überhaupt, um übersehen zu lassen, dafs sie nur mit der Natur des Menschen solidarisch sind; aus den besonderen Bedingungen dieser fordern sie daher ihre Erklärung.*

Der eben angedeutete Gegensatz von Auge und Ohr in ihrer soziologischen Bedeutung ist ersichtlich die Weiterführung der Doppelrolle, zu der schon das Auge für sich allein designiert erschien. Wie aller Sinn der Wirklichkeit immer in die Kategorien des Seins und des Werdens auseinandergeht, so beherrschen diese auch das, was der Mensch vom Menschen überhaupt wahrnehmen will und kann. Wir wollen wissen: was ist dieser Mensch seinem Sein nach, was ist die dauernde Substanz seines Wesens? Und: wie ist er im Augenblick, was will er, denkt er, sagt er? Dies legt im grofsen und ganzen die Arbeitsteilung zwischen den Sinnen fest. Viele Modifikationen abgerechnet, ist das, was wir am Menschen sehen, das Dauernde an ihm; in seinem Gesicht ist, wie in einem Querschnitt durch geologische Schichten, die Geschichte seines Lebens und das, was ihr als die zeitlose Mitgift seiner Natur zugrunde liegt, gezeichnet. Die Schwankungen des Gesichtsausdrucks kommen an Mannigfaltigkeit der Differenzierung dem nicht nahe, was wir durch das Ohr feststellen. Was wir hören, ist sein Momentanes, ist der Flufs seines Wesens. Erst

allerhand sekundäre Erkenntnisse und Schlüsse entschleiern uns auch in seinen Zügen die Stimmung des Momentes, in seinen Worten das Unveränderliche an ihm. In der ganzen Natur sonst, wie sie sich dem unmittelbaren Sinneneindruck darbietet, ist das Dauern und das Fliefsen in sehr viel einseitigerem Mafse verteilt, als beim Menschen. Der dauernde Stein und der fliefsende Strom sind die polaren Symbole dieser Einseitigkeit. Der Mensch allein ist schon für unsre Sinne immer zu gleicher Zeit ein Beharrendes und ein Verfliefsendes, beides hat bei ihm eine Höhe erreicht, in der eines sich immer am andern mifst, am andern zum Ausdruck kommt. Die Ausbildung dieser Zweiheit steht in Wechselwirkung mit der von Auge und Ohr; denn wenn sich auch keines von beiden den Wahrnehmungen beider Kategorien gänzlich verschliefst, so sind sie im Ganzen doch auf die gegenseitige Ergänzung angelegt, auf die Feststellung des bleibend-plastischen Wesens des Menschen durch das Auge, auf die seiner auftauchenden und versinkenden Äufserungen durch das Ohr.

In soziologischer Hinsicht scheidet sich weiterhin das Ohr vom Auge durch den Mangel jener Reziprozität, die der Blick zwischen Auge und Auge herstellt. Das Auge kann seinem Wesen nach nicht nehmen, ohne zugleich zu geben, während das Ohr das schlechthin egoistische Organ ist, dafs nur nimmt, aber nicht gibt; seine äufsere Formung scheint dies fast zu symbolisieren, indem es als ein etwas passives Anhängsel der menschlichen Erscheinung wirkt, das unbeweglichste aller Organe des Kopfes. Es büfst diesen Egoismus damit, dafs es nicht wie das Auge sich wegwenden oder sich schliefsen kann, sondern, da es nun einmal blofs nimmt, auch dazu verurteilt ist, alles zu nehmen, was in seine Nähe kommt — wovon sich noch soziologische Folgen zeigen werden. Erst mit dem Munde, mit der Sprache, zusammen erzeugt das Ohr den innerlich einheitlichen Akt des Nehmens und Gebens — aber auch dies in der Alternierung, dafs man nicht recht sprechen kann, wenn man hört, nicht recht hören, wenn man spricht, während das Auge beides in dem Wunder des »Blickes« verschmilzt. Andrerseits steht dem formalen Egoismus des Ohres sein eigentümliches Verhältnis zu den Gegenständen des Privatbesitzes gegenüber. Im allgemeinen kann man nur das Sichtbare »besitzen«, während das nur Hörbare mit dem Moment seiner

Gegenwart auch schon vergangen ist und kein »Eigentum« gewährt. Es ist eine wunderliche Ausnahme, wenn im 17. und 18. Jahrhundert die grofsen Familien Musikstücke zu besitzen strebten, die nur für sie geschrieben waren und die nicht publiziert werden durften. Eine Anzahl von Bachschen Konzerten sind auf solchen Auftrag eines Prinzen hin entstanden. Es gehörte zur Vornehmheit eines Hauses, Musikstücke zu besitzen, die jedem andern vorenthalten waren. Für unser Gefühl liegt hierin etwas Perverses, weil das Hören seinem Wesen nach überindividualistisch ist: was in einem Raume vorgeht, müssen eben alle hören, die in ihm sind, und dafs der Eine es aufnimmt, nimmt es dem Andern nicht fort. Daher stammt auch die besondere seelische Betonung, die ein Gesprochenes hat, wenn es dennoch ausschliefslich für einen Einzigen bestimmt ist. Was der Eine dem Andern sagt, würden unzählige sinnlich hören können, wenn sie nur dabei wären. Wenn der Inhalt irgend eines Gesagten diese formal-sinnliche Möglichkeit ausdrücklich ausschliefst, verleiht dies einer solchen Mitteilung eine unvergleichliche soziologische Färbung. Es gibt fast kein Geheimnis, das nur durch die Augen übermittelt werden könnte. Die Übermittlung durch das Ohr aber schliefst eigentlich einen Widerspruch ein. Sie zwingt eine Form, die sich an und für sich und sinnlich an eine unbegrenzte Zahl von Teilnehmern wendet, dazu, einem Inhalt zu dienen, der diese alle völlig ausschliefst. Dies ist das merkwürdig Pointierte des mündlich mitgeteilten Geheimnisses, der Unterredung unter vier Augen; sie verneint ausdrücklich den sinnlichen Charakter des Sprachlautes, der die physische Möglichkeit unzählig vieler Hörer involviert. Unter gewöhnlichen Umständen können überhaupt nicht allzuviel Menschen einen und denselben Gesichtseindruck haben, dagegen aufserordentlich viele denselben Gehörseindruck. Man vergleiche ein Museumspublikum mit einem Konzertpublikum; die Bestimmung des Gehörseindrucks, sich einheitlich und gleichmäfsig einer Menschenmenge mitzuteilen, — eine keineswegs nur äufserlich-quantitative, sondern mit seinem innersten Wesen tief verbundene Bestimmung — schliefst soziologisch ein Konzertpublikum in eine unvergleichlich engere Einheit und Stimmungsgemeinsamkeit zusammen, als die Besucher eines Museums. Wo ausnahmsweise auch das Auge für eine grofse Menschenzahl solche Gleichheit des Eindrucks ge-

währt, tritt auch die vergemeinsamende soziologische Wirkung ein. Dafs alle Menschen gleichzeitig den Himmel sehen können und die Sonne, das ist, wie ich glaube, ein wesentliches Moment des Zusammenschlusses, den jede Religion bedeutet. Denn jede wendet sich irgendwie, ihrem Ursprung oder ihrer Ausgestaltung nach, an den Himmel oder die Sonne, hat irgend eine Art von Beziehung zu diesem Allumschliefsenden und Weltbeherrschenden. Dafs ein Sinn, der in der Praxis des Lebens so exklusiv ist, wie das Auge, der selbst das gleichzeitig Erblickte durch die Verschiedenheit des Augenpunktes für jeden irgendwie modifiziert, nun doch einen Inhalt hat, der absolut nicht exklusiv ist, der sich jedem gleichmäfsig darbietet, den Himmel, die Sonne, die Gestirne — das mufs auf der einen Seite jenes Transszendieren aus der Enge und Besonderheit des Subjekts nahelegen, das jede Religion enthält, und trägt oder begünstigt auf der andern das Moment des Zusammenschlusses der Gläubigen, das gleichfalls jeder Religion eignet.

Die hervorgehobenen unterschiedlichen Verhältnisse von Auge und Ohr zu ihren Gegenständen stiften soziologisch sehr verschiedene Verhältnisse zwischen den Individuen, deren Vereinigungen auf dem einen oder auf dem andern ruhen. Die Arbeiter in einem Fabriksaal, die Studenten in einem Auditorium, die Soldaten einer Abteilung fühlen sich irgendwie als Einheit. Und wenn diese Einheit auch aus übersinnlichen Momenten quillt, so ist sie doch in ihrem Charakter dadurch mitbestimmt, dafs der für sie wesentlich wirksame Sinn das Auge ist, dafs die Individuen sich während der sie vergemeinsamenden Vorgänge zwar sehen, aber nicht sprechen können. In diesem Falle wird das Einheitsbewufstsein einen viel abstrakteren Charakter haben, als wenn das Zusammensein zugleich auch mündlicher Verkehr ist. Das Auge zeigt, neben dem Individuellen des Menschen, das in seiner Erscheinung investiert ist, in höherem Mafse auch das G l e i c h e *aller, als das Ohr es tut. Das Ohr gerade vermittelt die Fülle der divergenten Stimmungen des Einzelnen, den Flufs und die momentane Aufgipfelung der Gedanken und Impulse, die ganze Polarität des subjektiven wie des objektiven Lebens. Aus Menschen, die wir nur sehen, bilden wir unendlich viel leichter einen Allgemeinbegriff, als wenn wir mit jedem sprechen können. Die gewöhnliche Unvollkommenheit des Sehens begünstigt diesen Unter-*

schied. Die wenigsten Menschen wissen mit Sicherheit zu sagen, auch nur welches die Augenfarbe ihrer Freunde ist oder können sich die Mundbildung der ihnen nächsten Menschen in der Phantasie anschaulich vorstellen. Sie haben sie eigentlich garnicht gesehen, man sieht offenbar an einem Menschen in viel höherem Maſse das, was ihm mit andern gemein ist, als man dies Allgemeine an ihm hört. Die unmittelbare Herstellung sehr abstrakter, unspezifischer Sozialgebilde wird deshalb, soweit die Technik der Sinne wirkt, durch die Sehnähe, bei mangelnder Gesprächsnähe, am meisten begünstigt. Diese Konstellation hat, nach dem oben Angedeuteten, die Entstehung des modernen Begriffs des »Arbeiters« sehr gefördert. Dieser unerhört wirkungsvolle Begriff, der das Allgemeine aller Lohnarbeiter, gleichviel, was sie arbeiten, zusammenschlieſst, war den früheren Jahrhunderten unzugängig, deren Gesellenvereinigungen oft viel enger und intimer waren, weil sie wesentlich auf dem persönlichen und mündlichen Verkehr ruhten, denen aber der Fabriksaal und die Massenversammlung fehlte. Hier erst, wo man unzählige sah, ohne sie zu hören, vollzog sich jene hohe Abstraktion dessen, was all diesen gemeinsam ist und was von all dem Individuellen, Konkreten, Variablen, wie das Ohr es uns vermittelt, in seiner Entwicklung oft gehemmt wird.

Gegenüber der soziologischen Bedeutung von Gesicht und Gehör tritt die der niederen Sinne zurück, wenngleich die des Geruchs nicht so weit, wie die eigentümliche Dumpfheit und Unentwickelbarkeit seiner Eindrücke anzunehmen verleitet. Es ist kein Zweifel, daſs jeder Mensch die ihn umgebende Luftschicht in einer charakteristischen Weise parfümiert, und zwar ist es dem so entstehenden Geruchseindruck wesentlich, daſs er von jenen beiden Entwicklungen der Sinnesempfindung: nach dem Subjekte hin, als dessen Lust oder Unlust, und nach dem Objekte hin, als dessen Erkenntnis — die erstere bei weitem überwiegen läſst. Der Geruch bildet nicht von sich aus ein Objekt, wie Gesicht und Gehör es tun, sondern bleibt sozusagen im Subjekt befangen; was sich darin symbolisiert, daſs es für seine Unterschiede keine selbständigen, objektiv bezeichnenden Ausdrücke gibt. Wenn wir sagen: es riecht sauer, so bedeutet das nur: es riecht so, wie etwas riecht, das sauer schmeckt. In ganz anderm Maſse als die Empfindungen jener Sinne entziehen sich die des Geruches der Beschreibung mit Worten, sie sind nicht

auf die Ebene der Abstraktion zu projizieren. Um so weniger Widerstände des Denkens und Wollens finden die instinktmäfsigen Antipathien und Sympathien, die sich an jene, den Menschen umgebende Geruchssphäre heften und die z. B. für das soziologische Verhältnis zweier auf demselben Territorium lebenden Rassen sicher oft folgenreich werden. Die Rezeption der Neger in die höhere Gesellschaft Nordamerikas scheint schon wegen der Körperatmosphäre des Negers ausgeschlossen, und die vielfache dunkle Aversion von Juden und Germanen gegen einander hat man auf dieselbe Ursache geschoben. Die für die soziale Entwicklung der Gegenwart oft so lebhaft befürwortete persönliche Berührung zwischen Gebildeten und Arbeitern, jene auch von den Gebildeten als ethisches Ideal anerkannte Annäherung der beiden Welten, »von denen die eine nicht weifs, wie die andre lebt« — scheitert einfach an der Unüberwindlichkeit der Geruchseindrücke. Sicher würden viele Angehörige der oberen Stände, wenn es im sittlich-sozialen Interesse gefordert wird, erhebliche Opfer an persönlichem Komfort bringen, auf vielerlei Bevorzugungen und Genüsse zugunsten der Enterbten verzichten, und dafs dies jetzt noch nicht in höherem Mafse geschieht, liegt sicher daran, dafs die recht geschickten Formen dafür noch nicht gefunden sind. Aber alle solche Verzichte und Hingaben würde man sich tausendfach eher zumuten, als die körperliche Berührung mit dem Volke, an dem »der ehrwürdige Schweifs der Arbeit« haftet. Die soziale Frage ist nicht nur eine ethische, sondern auch eine Nasenfrage. Aber freilich wirkt dies auch nach der positiven Seite hin: kein Anblick der Proletariermisere, noch weniger der realistischste Bericht über sie, wird uns, von allerkrassesten Fällen abgesehen, so sinnlich und unmittelbar überwältigen, wie die Atmosphäre, wenn wir in eine Kellerwohnung oder in eine Kaschemme treten.

Es ist von einer noch garnicht genug beachteten Bedeutung für die soziale Kultur, dafs mit der sich verfeinernden Zivilisation offenbar die eigentliche Wahrnehmungsschärfe aller Sinne sinkt, dagegen ihre Lust- und Unlustbetonung steigt. Und zwar glaube ich, dafs die nach dieser Seite hin gesteigerte Sensibilität im Ganzen sehr viel mehr Leiden und Repulsionen als Freuden und Attraktionen mit sich bringt. Der moderne Mensch wird von Unzähligem chokiert, Unzähliges erscheint ihm sinnlich unaushaltbar, was un-

differenziertere, robustere Empfindungsweisen ohne irgend eine Reaktion dieser Art hinnehmen. Die Individualisierungstendenz des modernen Menschen, die gröſsere Personalität und Wahlfreiheit seiner Bindungen muſs damit zusammenhängen. Mit seiner teils unmittelbar sensuellen, teils ästhetischen Reaktionsweise kann er sich nicht mehr ohne weiteres in traditionelle Einungen, in enge Bindungen begeben, in denen nach seinem persönlichen Geschmack, nach seiner persönlichen Empfindlichkeit nicht gefragt wird. Und unvermeidlich bringt dies eine gröſsere Isolierung, eine schärfere Umgrenzung der personalen Sphäre mit sich. Vielleicht ist diese Entwicklung am Geruchssinn die bemerklichste: die hygienischen und Reinlichkeitsbestrebungen der Gegenwart sind davon nicht weniger Folge als Ursache. Im allgemeinen wird mit steigender Kultur die Fernwirkung der Sinne schwächer, ihre Nahwirkung stärker, wir werden nicht nur kurzsichtig, sondern überhaupt kurzsinnig; aber auf diese kürzeren Distanzen hin werden wir um so sensibler. Der Geruchssinn ist nun von vornherein schon ein auf gröſsere Nähe, dem Gesicht und Gehör gegenüber, angelegter Sinn, und wenn wir mit ihm nicht mehr so viel objektiv wahrnehmen können, wie manche Naturvölker, so reagieren wir subjektiv um so heftiger auf seine Eindrücke. Die Richtung, in der dies geschieht, ist auch bei ihm die vorhin angedeutete, aber auch dieses in höherem Maſse als bei den andern Sinnen: ein Mensch mit besonders feiner Nase erfährt durch d i e s e Verfeinerung sicher sehr viel mehr Unannehmlichkeiten als Freuden. Dazu kommt, jene isolierende Repulsion, die wir der Sinnesverfeinerung danken, verstärkend, hier noch folgendes. Indem wir etwas riechen, ziehen wir diesen Eindruck oder dieses ausstrahlende Objekt so tief in uns ein, in unser Zentrum, assimilieren es sozusagen durch den vitalen Prozeſs des Atmens so eng mit uns, wie es durch keinen andern Sinn einem Objekt gegenüber möglich ist — es sei denn, daſs wir es essen. Daſs wir die Atmosphäre jemandes riechen, ist die intimste Wahrnehmung seiner, er dringt sozusagen in luftförmiger Gestalt in unser Sinnlich-Innerstes ein, und es liegt auf der Hand, daſs bei gesteigerter Reizbarkeit gegen Geruchseindrücke überhaupt dies zu einer Auswahl und einem Distanznehmen führen muſs, das gewissermaſsen eine der sinnlichen Grundlagen für die soziologische Reserve des modernen Individuums bildet. Es ist be-

zeichnend, daſs ein Mensch von so fanatisch exklusivem Individualismus, wie Nietzsche, von den ihm verhaſsten Menschentypen auffallend oft sagt: »Sie riechen nicht gut.« Wenn die andern Sinne tausend Brücken zwischen den Menschen schlagen, wenn sie Abstoſsungen, die sie bewirken, immer wieder durch Anziehungen versöhnen können, wenn die Verwebung ihrer positiven und ihrer negativen Gefühlswerte den konkreten Gesamtbeziehungen zwischen Menschen ihre Färbung gibt — so kann man im Gegensatz dazu den Geruchssinn als den dissoziierenden Sinn bezeichnen. Nicht nur weil er unendlich viel mehr Abstoſsungen als Anziehungen vermittelt, nicht nur weil seine Entscheidungen etwas Radikales und Inappellables haben, das sich nur schwer durch die Entscheidungen andrer Sinnes- oder Geistesinstanzen überwinden läſst, sondern auch weil grade das Zusammensein Vieler ihm niemals irgend welche Attraktionen gewährt, wie diese Situation sie doch wenigstens unter gewissen Umständen für die andern Sinne entfalten kann: ja, im allgemeinen werden solche Chokierungen des Geruchssinnes im graden quantitativen Verhältnis der Masse steigen, in deren Mitte sie uns treffen. Schon durch diese Vermittlung weist, wie gesagt, kulturelle Verfeinerung auf individualisierende Isolierung hin, mindestens in kälteren Ländern; während die Chance, das Zusammensein wesentlich im Freien, also ohne jene Unzuträglichkeit zu bewerkstelligen, den sozialen Verkehr in südlichen Ländern sicher beeinfluſst hat.

Endlich spielt das k ü n s t l i c h e Parfüm eine soziologische Rolle, indem es eine eigenartige Synthese individuell-egoistischer und sozialer Teleologie auf dem Gebiet des Geruchssinnes vollzieht. Das Parfüm leistet ebendasselbe durch Vermittlung der Nase, was der sonstige Schmuck durch die des Auges. Es fügt der Persönlichkeit etwas völlig Unpersönliches, von auſsen Bezogenes hinzu, das nun aber doch so mit ihr zusammengeht, daſs es von ihr auszugehen scheint. Es vergröſsert die Sphäre der Person, wie die Strahlen des Goldes und des Diamanten, der in der Nähe Befindliche taucht darein ein und ist gewissermaſsen so in der Sphäre der Persönlichkeit gefangen. Wie die Kleidung verdeckt es die Persönlichkeit mit etwas, was doch zugleich als deren eigne Ausstrahlung wirken soll. Insofern ist es eine typische Stilisierungserscheinung, eine Auflösung der Persönlichkeit in ein Allgemeines,

das doch die Persönlichkeit ihrem Reize nach zu eindringlicherem, geformterem Ausdruck bringt, als ihre unmittelbare Wirklichkeit es könnte. Das Parfüm überdeckt die persönliche Atmosphäre, ersetzt sie durch eine objektive und macht doch zugleich auf sie aufmerksam; von dem Parfüm, das diese fiktive Atmosphäre schafft, setzt man voraus, dafs es jedem andern angenehm sein werde, dafs es ein sozialer Wert sei. Wie der Schmuck mufs es unabhängig von der Person gefallen, deren Umgebung subjektiv erfreuen, und dies mufs doch zugleich dem Träger als Person gutgeschrieben werden. —

Ich füge eine Bemerkung über den Geschlechtssinn in seiner Beziehung zum Raume an, obgleich die »Sinnlichkeit« hier eine etwas abweichende Bedeutung hat: nicht die der blofsen Passivität, wie wenn von Eindrücken des Wärmesinnes oder des Gesichtssinnes gesprochen wird; sondern hier setzen sich an die rezeptiven Eindrücke mit so grofser Unmittelbarkeit Begehrungen und Aktivitäten an, dafs diese selbst sprachgebräuchlich mit als Sinnlichkeit bezeichnet werden. Auf diesem Sinnesgebiet nun scheint mir die räumliche Nähe für eine wichtige soziale Norm von der gröfsten, vielleicht entscheidenden Bedeutung zu sein: für das Verbot der Verwandtenehe. In die Kontroverse über den Grund dieses Verbotes trete ich um so weniger ein, als ihr Problem mir falsch gestellt scheint. Hier, wie gegenüber allen weiterstreckten und bedeutsamen sozialen Erscheinungen, kann man überhaupt nicht nach »dem Grund«, sondern nur nach den Gründen fragen. Die Menschheit ist zu mannigfaltig, zu reich an Formen und Motiven, als dafs man mit einheitlichen Quellen, einreihigen Ableitungen gegenüber Erscheinungen auskommen könnte, die an den verschiedensten Punkten der Erde und als Resultate langer und offenbar sehr verschiedener Entwicklungen auftreten. Wie der Streit, ob der Mensch »von Natur« monogamisch ist oder nicht, sicher irrig ist, da es eben von Anfang an ebenso wie zu jeder späteren Zeit monogamische und polygamische, zölibatäre und aus all diesen Tendenzen gemischte Naturen gegeben hat — so scheinen mir all die Motive, die man für das Verbot der Verwandtenehe angeführt hat, tatsächlich gewirkt zu haben — nur dafs keines das Motiv schlechthin zu sein beanspruchen darf. Die freundschaftlichen und Bündnisbeziehungen zu fremden Stämmen ebenso wie die feindseligen, die

zum prinzipiellen Frauenraube geführt haben; der Instinkt der Rassenverbesserung ebenso wie der Wunsch des Mannes, sein Weib möglichst von ihrer Familie und dem Rückhalt an dieser zu trennen — alles dies wird in wechselnden Mischungen zu jenen Eheverboten beigetragen haben. Vielleicht aber das Wesentlichste ist dies: dafs die Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung innerhalb desselben Hauses die Ausschliefsung des Geschlechtsverkehrs zwischen Geschwistern, Eltern und Kindern, und all den Verwandtenpaaren überhaupt fordert, die in früheren Zeiten eine räumlich eng geschlossene Einheit bildeten. Die räumliche Nähe, in der das Haus seine männlichen und weiblichen Mitglieder hält, würde die sexuellen Impulse in grenzenlose Debauchen ausarten lassen, wenn nicht die furchtbarsten Strafen darauf gesetzt wären, wenn nicht durch die unnachsichtlichste Strenge sozialer Verbote ein Instinkt gezüchtet würde, der jede Vermischung innerhalb der Hausgruppe von vornherein ausschliefst. Es würde gegen diese Begründung des Verbotes sprechen, wenn es wirklich, wie behauptet ist, ursprünglich nur innerhalb der »Mutterfamilie« gälte, d. h. da, wo der Mann bei seiner Heirat in die Familie der Frau übertrat; und wenn es ferner wahr wäre, dafs diese Mutterfamilie sich keineswegs mit dem Komplex der Zusammenwohnenden deckte. Allein mir scheint die Jugendperiode bis zur Ehe, in der der Mann doch jedenfalls in seinem mütterlichen Hause lebt, lang genug, um alle die Gefahren für die häusliche Ordnung heraufzubeschwören, denen jenes Verbot begegnen will; und wenn dies dann auch noch für den Ausgeschiedenen weiter gilt, so mag dies eine festgewordene Weiterwirkung der Zeit sein, in der er nicht nur Familiengenosse, sondern auch Hausgenosse der Seinigen war. Es begünstigt diese Auffassung, dafs an manchen Stellen der Clanverfassungen die Ehe, innerhalb desselben Clans streng verboten, doch ohne weiteres echten Blutsverwandten erlaubt ist, sobald sie sich durch irgendwelche Zufälle in verschiedenen Clanen finden. Von den Pomtschas in Bogota wird berichtet, dafs die Männer und Weiber einer und derselben Ansiedlung sich als Geschwister betrachten und deshalb keine Ehe mit einander eingingen; war aber die wirkliche Schwester zufällig in einem andern Ort geboren, als der Bruder, so durften sie einander heiraten. So lange in Rom die Strenge der häuslichen Zucht auf ihrer Höhe stand, war allen Personen, die unter der-

selben väterlichen Gewalt standen, d. h. den Verwandten bis zum sechsten Grade, die Ehe mit einander verboten; in dem Mafse, in dem der enge Zusammenhalt, die strenge Einheitlichkeit des Hauses sich lockerte, wurde auch dies Gebot gemildert, bis in der Kaiserzeit sogar die Ehe zwischen Onkel und Nichte legitimiert wurde. Es bedarf eben der Prophylaxis nicht mehr, sobald die Enge des Zusammenlebens sich löst. Allenthalben zeigt sich diese vorsorgende Tendenz, die aus der sinnlich nahen Berührung kommende Versuchung da aus dem Wege zu räumen, wo ihr nachzugeben eine besonders heftige Störung der familiären Ordnung wäre — oft natürlich mit der radikalen Undifferenziertheit, die auch sonst auf primitiven Geistesstufen irgend eine partielle Norm nur so durchführen kann, dafs sie weit über deren Grenze hinaus das ganze und allgemeine Gebiet ihres Inhaltes mitergreift. Auf den Fidschiinseln, bei den Braknas und sonst dürfen Bruder und Schwester, Vetter und Base, Schwager und Schwägerin mit einander weder sprechen noch essen. In Ceylon dürfen Vater und Tochter, Mutter und Sohn sich nicht gegenseitig betrachten. Dahin gehören namentlich die in der Urbevölkerung Amerikas wie in der Südsee, unter den Mongolen wie in Afrika und in Indien anzutreffenden Verbote jeglichen Verkehrs zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn und entsprechend zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter. Bei den Kirgisen darf die junge Frau sich überhaupt keinem männlichen Mitglied der Familie ihres Mannes zeigen. Bei vielen Völkern, z. B. den Alfuren von Buru, den Dajaks, einigen Malayen, den Serben u. a. dürfen Braut und Bräutigam überhaupt nicht mit einander verkehren, und die Neger halten es für besonders ehrbar, wenn ein Mann ein Mädchen heiratet, das er nie zuvor gesehen hat. Und wiederum unter der scheinbar entgegengesetzten Tatsache zeigt sich dieselbe Vorsorge, nur um eine Stufe weiter sublimiert, wenn das islamitische Gesetz verbietet, das Gesicht andrer Frauen zu sehen als derer, die man nicht heiraten darf.

Es besteht also unter diesen psychischen Bedingungen die Norm: die Personen verschiedenen Geschlechts, die keine sexuelle Gemeinschaft pflegen dürfen, sollen sich überhaupt nicht räumlich nahe kommen. Den Zusammenhängen der Sinnlichkeit aber, die dies begründen, entspricht genau die andre Norm: den Personen verschiedenen Geschlechts, die nun einmal unvermeidlich den gleichen

Raum teilen, mufs die Ehe absolut verboten, äufserlich und innerlich unmöglich gemacht werden — sobald man eine, jede Regelung überflutende Promiskuität der sexuellen Verhältnisse vermeiden will. Darum betreffen viele dieser Verbote keineswegs nur die Blutsverwandten, sondern auch die Milchgeschwister, die Clan- und Gruppengenossen überhaupt, die in enger lokaler Verbindung leben. Die Jameos am Amazonenstrom, einige Stämme in Australien und auf Sumatra gestatten keine Ehe innerhalb desselben Dorfes. Je gröfser die Haushaltungen sind, desto strenger sind die Verbote der Ehen innerhalb einer und derselben, z. B. bei den Hindus, den Südslawen, in Nanusa, bei den Nairs. Es ist offenbar viel schwieriger, in einem sehr grofsen, als in einem kleinen Hause Anstand und Ordnung zu bewahren; darum genügte das Verbot der Ehe naher Verwandten nicht, sondern es mufsten die umfassenden Gesetze eintreten, die bei jenen Völkern das gesamte Haus unter das Eheverbot stellten. Sobald die einzelnen Familien getrennter leben, verhindert selbst Blutsverwandtschaft unter ihnen die Ehe in nur geringem Grade. Bei den Thanea-Indianern Brasiliens, bei denen die Ehen zwischen Verwandten zweiten Grades sehr häufig sind, bewohnt jede Familie ihr eigenes Haus, und ebenso verhält es sich mit den Buschmännern und den Singhalesen; auch dafs bei den Juden die Ehe zwischen Geschwistern streng verpönt, die zwischen Geschwisterkindern aber gestattet war, hat man damit erklärt, dafs die letzteren nicht in einem Haushalte zusammen lebten. Im grofsen und ganzen sind die Eheverbote bei primitiven Völkern ausgedehntere und strengere, als bei den fortgeschritteneren, sie beschränken sich im Laufe der Entwicklung mehr und mehr auf den eigentlichen engeren Familienkreis — offenbar weil die Enge des Zusammenlebens immer mehr nur den letzteren einschliefst. Je ausgedehnter und vielgestaltiger das soziale Ganze ist, das uns umgibt, desto kleiner werden die familiären Unterabteilungen, die sich als ein zusammengehöriges Ganzes fühlen, auf desto weniger Personen erstrecken sich also jene Gefahren des engen Beieinanderlebens, gegen die das Eheverbot eine Vorbeugungsmafsregel bildet.

Ganz entgegen diesem Motive hat man freilich behauptet, dafs ein Beisammenleben, wie Hausgenossen es führen, grade den sinnlichen Reiz abstumpfe; was man von frühester Kindheit an täglich

und stündlich vor Augen habe, begehre man nicht mit Leidenschaft; die Gewohnheit des Zusammenlebens dämpfe die Phantasie und Begierde, die vielmehr nur von dem Fernen und Neuen gereizt werde. Aus diesem psychologischen Grunde seien es nicht die Mitglieder der eigenen Familie, sondern immer Fremde, auf die sich der Wunsch des Heiratslustigen wende. Die psychologische Richtigkeit dieser Theorie ist indefs nur eine bedingte. Das intime Beisammenleben wirkt keineswegs nur abstumpfend, sondern in vielen Fällen grade anreizend, sonst würde die alte Erfahrung nicht gelten, dafs die Liebe, wo sie beim Eingehen der Ehe fehlte, oft im Laufe derselben entsteht; sonst würde nicht in gewissen Jahren gerade die erste intimere Bekanntschaft mit einer Person des andern Geschlechts so sehr gefährlich sein. Auch dürfte den ganz primitiven Entwicklungsstufen, auf denen das fragliche Verbot entsteht, jener feinere Sinn für die Individualität fehlen, infolge dessen nicht die Frau als solche reizvoll ist, sondern ihre von allen andern unterschiedene Persönlichkeit. Dieser Sinn aber ist die Bedingung, unter der allein der Wunsch sich von den Wesen, die man schon genau kennt, die einem keinen neuen, individuellen Reiz zu bieten haben, zu fremden, von noch ungekannter Individualität wendet. Solange die Begierde in ihrer ursprünglichen Roheit den Mann beherrscht, ist ihm jede Frau gleich jeder Frau, insoweit sie nicht allzu alt oder seinen Begriffen nach häfslich ist; und jenes höhere psychologische Abwechslungsbedürfnis dürfte kaum die Kraft gehabt haben, die natürliche Trägheit, die ihn zunächst an die ihm nächsten weiblichen Wesen wies, zu überwinden. Eine anonyme Schrift vom Jahre 1740: »Bescheidene doch gründliche Gegenvorstellung von der Zulässigkeit der Ehe mit des verstorbenen Weibes Schwester« verwirft auch die Ehe mit des verstorbenen Mannes Bruder, und zwar genau aus dem hier betonten Gesichtspunkt, der in diesem Falle freilich einen wunderlichen Eindruck macht: damit der Mann nicht sein Recht, eventuell nach dem Tode des Gatten die Frau zu heiraten, noch bei Lebzeiten desselben mifsbrauche, wozu das häufige familiäre Beisammensein besondere Gelegenheit gebe. Und schon der jüdische Philosoph Maimonides führte als Grund jener Verbote die Gefahr der Unsittlichkeit an, die bei den in einem Hause Zusammenlebenden allzu nahe läge. Infolge des Verbotes der Ehe aber wüfste nun jeder Mann, dafs er seine

Neigungen und Gedanken überhaupt nicht nach dieser Richtung wenden dürfte.

Alles in allem erscheint mir die räumliche Nähe für die Erregung des Geschlechtssinnes so wirksam, dafs, wo Zucht und Sitte überhaupt aufrecht erhalten werden und nicht ein unübersehliches Chaos in allen rechtlichen und sittlichen Verhältnissen entstehen soll, die strengsten Trennungsmafsregeln gerade zwischen die räumlich Nächsten gestellt werden mufsten. Wenn nur diejenigen Verbote des Anstandes und der Reserve, die auch zwischen Fernerstehenden gelten, die Mitglieder einer Familie trennten, so würden sie sich nicht nur so machtlos erweisen, wie sie es tatsächlich oft genug zwischen jenen tun, sondern angesichts der besonderen Situation derer, die in enger äufserlicher Verbundenheit leben, noch viel machtloser. Deshalb mufste eine Barriere zwischen diesen aufgerichtet werden, die für die Nichtverwandten nicht besteht. Die rasseverderbenden Folgen der Inzucht stehen weder unbedingt fest, noch ist ihre Kenntnis bei den primitivsten Völkern wahrscheinlich genug, um schon bei diesen die Verwandtenehe zu einem vorbehaltlos perhorreszierten Greuel zu machen. Dagegen ist der Bestand einer sexuellen Ordnung fast überall ein genau eingesehenes Erfordernis und um ihretwillen scheint mir das Inzuchtverbot im Wesentlichen eingeführt und bis zu instinktiver Selbstverständlichkeit eingeprägt zu sein, als eine Prophylaxis gegen die Verlockungen, die hier aus keinem andern generellen Umstand so überwältigend wie aus der lokalen Berührung hervorgehen mufsten.

Neben diese im engeren Sinne psychologischen Folgen der Nähe oder Distanz für die gesellschaftlichen Wechselwirkungen stellen sich natürlich solche mehr logischen oder wenigstens verstandesmäfsigen Wesens, die mit jener sinnlich-irrationalen Unmittelbarkeit nichts zu tun haben. Die Abänderungen etwa, die ein Verhältnis durch den Übergang seiner Elemente aus der Distanz in räumliche Nähe erfährt, bestehen keineswegs nur in steigender Intensität der Verbindung, sondern ebenso sehr in Abschwächungen, Reserven, Repulsionen. Neben jenen direkten Antipathien, die der sinnlichen Nähe entquellen mögen, wirkt hier hauptsächlich das Ausbleiben oder das Dementi der Idealisierungen, mit denen man den mehr oder weniger abstrakt

vorgestellten Genossen umkleidet; es wirkt die notwendige Betonung der inneren Distanz, wenn die äuſsere fehlt, die Grenzscheidung der persönlichen Sphären, die Abwehr unangemessener Intimitäten, kurz solcher Gefahren, die bei räumlicher Entfernung garnicht in Frage kommen; es wirken gewisse Vorsichtigkeiten und Umwege, die der Verkehr gerade bei persönlicher Unmittelbarkeit machen muſs, weil dem indirekten, dem oft unterbrochenen Distanzverkehr eine gröſsere Sachlichkeit, eine Milderung persönlicher Zuspitzungen, eine geringere Wahrscheinlichkeit von Übereilungen und Heftigkeiten eigen zu sein pflegt. Es gehört zu den feinsten soziologischen Aufgaben der Lebenskunst, die Werte und Zartheiten, die sich zwischen Persönlichkeiten in einer gewissen Distanz bzw. Seltenheit des Zusammen entwickeln, in ein Nahverhältnis hinüberzuretten. Unwillkürlich wird man schlieſsen, daſs die Wärme und Innerlichkeit der Beziehung in dem Maſse der persönlichen Annäherung zunehmen müsse. Was sich so günstigsten Falles allerdings entwickeln könnte, antizipiert man gleich am Anfang in Ton und Intensität des Verkehrs, um dann freilich oft genug zu fühlen, daſs man der bloſsen Form des Raumverhältnisses zu viel zugemutet hat; wir greifen ins Leere hinein, weil die Plötzlichkeit der körperlichen oder dauernden Nähe uns über die Langsamkeit, mit der die seelische ihr nachwächst, weggetäuscht hat. So entstehen Rückschläge und Abkühlungen, die nicht nur dieses illusionäre Zuviel zurücknehmen, sondern auch die vorher schon gewonnenen Werte der Liebe oder Freundschaft oder Interessengemeinschaft oder geistigen Verständigung mit sich reiſsen. Diese Lage gehört zu den unter Menschen nicht seltenen Wirrnissen, die wohl durch instinktive Taktgefühle von vornherein vermieden werden können, einmal entstanden aber, sich in der Regel nicht mehr durch solche allein, sondern nur unter Assistenz von bewuſsten Abwägungen und Besinnungen wieder ins Rechte bringen lassen. Das physische Näherkommen ist doch nicht immer die adäquate Folge der inneren Annäherung, sondern erfolgt, wo diese auf dem status quo bleibt, oft aus ganz äuſserlichen Gründen. Und dabei tritt das Entsprechende wie bei dem physikalischen Vorkommnis ein: wenn man an einem Körper diejenigen Veränderungen, die die Wärme an ihm bewirkt, durch andre, mechanische Mittel vornimmt, so kühlt er sich ab!

Von Beziehungen, die von der Intimität der zuletzt berührten weit abstehen, entnehme ich ein zweites Beispiel, um dem sozio-

logischen Unterschiede der Raumentfernungen in seine ausrechenbareren Ergebnisse nachzugehen. Wo in einer gröſseren Gruppe sich eine von gleichen Interessen zusammengehaltene Minorität befindet, ist es für das Verhalten derselben zum Ganzen sehr unterscheidend, ob sie räumlich kompakt zusammen wohnt oder durch die Gesamtgruppe hindurch verstreut bzw. in kleinen Abteilungen lebt. Welche von beiden Formen für die Machtstellung einer solchen Minorität unter sonst gleichen Umständen das Günstigere ist, läſst sich nicht generell bestimmen. Wenn die fragliche Untergruppe sich in einem defensiven Zustand gegenüber der Majorität befindet, so entscheidet über jene Frage das Maſs ihrer Kräfte. Sind diese sehr gering, so daſs kein eigentlicher Widerstand, sondern nur ein Entgehen, Sichunsichtbarmachen, Vermeiden vernichtender Angriffe in Frage steht, so wird, wie ohne weiteres ersichtlich, möglichste Zerstreuung ratsam sein. Bei erheblicheren Kräften, insbesondere gröſseren Personenzahlen, für die schon die Chance, einen Angriff auszuhalten, besteht, wird umgekehrt möglichste Zusammenballung die Erhaltung fördern. Wie schon die Züge der Heringe sich durch ihre dichte Gedrängtheit vor Gefahren schützen, indem sie so eine geringere Angriffsfläche und weniger Zwischenräume für eindringende Feinde darbieten — so gewährt ein enges Zusammenwohnen exponierter Minoritäten die gröſsere Wahrscheinlichkeit erfolgreichen Widerstandes, gegenseitiger Aushilfe, wirksameren Bewuſstseins der Zusammengehörigkeit. Der räumliche Verteilungsmodus der Juden hat beide Wege für sie nutzbar gemacht. Indem ihre Diaspora sie durch die gesamte Kulturwelt hin verteilte, konnte keine Verfolgung ihre sämtlichen Abteilungen treffen und gab es für diejenigen, denen das Leben an einem Punkte unmöglich gemacht war, immer noch an andern Anschluſs, Schutz und Unterstützung; andrerseits, weil sie an den einzelnen Orten entweder im Ghetto oder anderwärts meistens eng benachbart lebten, genossen sie auch der Vorteile und Kräfte, die der kompakte, vakuumslose Zusammenschluſs für die Verteidigung entwickelt. Haben nun die Energien den Teilstrich erreicht, von dem an sie auch zu Angriffen, zum Gewinnen von Vorteilen und Macht vorschreiten können, so dreht sich das Verhältnis um: auf dieser Stufe wird eine konzentrierte Minorität nicht so viel ausrichten können, als eine von vielen Punkten her kooperierende. Während deshalb in jenem Stadium der geringeren und deshalb wesentlich auf Verteidigung angewiesenen Kräfte das Ghetto

entschieden für die Juden vorteilhaft und kraftsteigernd war, erscheint es bei gewachsener Sicherheit und Energie der Judenschaft als aufserordentlich beeinträchtigend, und ihre Verstreuung durch die Gesamtbevölkerung hat ihre kollektive Macht aufs wirksamste gehoben. Dies ist einer der nicht allzu seltenen Fälle, in denen die absolute Steigerung eines Quantums die Relationen innerhalb seiner direkt umkehrt. — Sieht man nun nicht die Minorität als das in Hinsicht seiner Struktur variable Element an, sondern fragt bei gegebener räumlicher Zerstreutheit oder Kompaktheit ihrer nach der Verfassung der umgebenden Gesamtheiten, so ergibt sich die folgende notwendige Tendenz. Ein kleineres Sondergebilde innerhalb einer umfassenden, von einer Zentralmacht zusammengehaltenen Gruppe wird bei räumlicher Kompaktheit eine individualisierende, die Autonomie der Teile einräumende Regierungsform begünstigen. Denn wo ein derartiger Teil seine Interessen nicht selbst besorgen, sein Leben nicht nach eigenen Normen leben kann, hat er überhaupt keine technische Möglichkeit, sich vor der Vergewaltigung durch die Gesamtheit zu schützen. Ein parlamentarisches Regime etwa, das das Eigenleben der Teile durchweg blofsen Mehrheitsbeschlüssen unterwirft, wird eine solche Minderheit einfach majorisieren. Lebt diese aber zerstreut, so dafs von selbständiger Entwicklung unmittelbarer Macht, eigenen Einrichtungen für sie nicht die Rede sein kann, so wird die Autonomie lokaler Abschnitte des Ganzen für sie wertlos sein, weil sie doch in keinem eine Majorität erreicht. Sie wird vielmehr zentralistisch gesinnt sein, weil die Rücksicht, von der sie bei der Zersplitterung ihrer Energien noch etwas hoffen kann, noch am ehesten von einer einheitlichen, ja vielleicht absolutistischen Zentralgewalt zu erwarten ist; zu positivem Einflufs wird sie bei einer so diffusen Struktur nur durch einzelne hervorragende Persönlichkeiten, die sie produziert, gelangen, und auch für diese Machtform wird die gröfste Chance gerade angesichts eines möglichst mächtigen und möglichst personalen Herrschertums bestehen. Die lokale Distanz der Mitglieder weist sie auf eine Zentralgewalt hin, ihre Kompaktheit führt sie von dieser ab.

Der Erfolg dieser räumlichen Situation ist ein ganz andrer, wenn es sich nicht um eine Abteilung, sondern um eine Gesamtgruppe handelt. Eine Gemeinschaft, deren sämtliche Elemente verstreut wohnen, wird, wenn nicht andre Ursachen stark einwirken, nicht so leicht zentralistische Neigungen haben. Als die schweizer bäuerlichen Landesgemeinden

im Mittelalter sich zu staatlichen Gemeinwesen bildeten, wiederholten sie dabei im wesentlichen die Grundzüge der Städteverfassungen. Allein die Genossenschaft der Landleute ging nicht wie die städtische fast ganz in den von ihr bestellten Organen auf, sondern die Urversammlung des Volkes blieb selbst das wichtigste Organ für Rechtsprechung und Lenkung aller öffentlichen Angelegenheiten. Das Wirksame ist hier einerseits ein gewisses Mifstrauen, weil die dauernde Kontrolle der Zentralorgane bei grofsen Entfernungen untunlich ist, andrerseits die geringere Lebhaftigkeit der sozialen Wechselwirkungen auf dem Lande, mit denen der kompakten städtischen Bevölkerung verglichen. Für diese sind objektive Gebilde erforderlich, als feste Punkte in den Flutungen und Reibungen, die das Stadtleben sowohl durch die fortwährenden Berührungen wie durch die starken, aber kontinuierlich abgestuften gesellschaftlichen Differenzierungen seiner Elemente erzeugt. Diese Folgen der lokalen Bedingungen werden auch auf demokratischer Grundlage der Stadtbevölkerung eine gewisse Straffheit der Zentralisierung nahebringen.

Die wirklich direkte Demokratie aber bedarf der räumlich engen Begrenzung ihres Kreises, wie es das klassische Dokument des Federalist verkündet: The natural limit of a democracy is that distance from the central point which will but just permit the most remote citizens to assemble as often as their public funktions demand; und das griechische Altertum mufste es als eine Verbannung empfinden, wenn man so weit von dem Ort der politischen Versammlungen entfernt wohnte, dafs man nicht regelmäfsig daran teilnehmen konnte. In diesem Interesse an unmittelbarer Autonomie begegnen sich Demokratie und Aristokratie, wenn ihre Raumbedingungen dieselben sind. Die spartanische Geschichte zeigt diese Bedingtheit in sehr interessanter Kombination. Man wufste dort sehr wohl, dafs das zerstreute Wohnen auf dem platten Lande den Aristokratismus begünstigte; denn auch die Demokratien nehmen unter diesen lokalen Bedingungen wegen ihrer Selbstgenugsamkeit und ihrer Unabhängigkeit von dominierenden Zentralmächten eine Art aristokratischen Charakters an, wie die Geschichte der germanischen Stämme sehr vielfach zeigt. Als die Spartaner deshalb in Mantinea die Demokratie stürzen wollten, lösten sie die Stadt in eine Anzahl Flecken auf. Sie selbst aber, in dem Konflikt zwischen dem agrarischen Charakter ihres Staates, bei dem das räumliche Auseinander immer fühlbar

bleibt, und der insofern ja auch ihrem Aristokratismus durchaus angemessen war — und der energischen Zentralisation, die ihr Militarismus forderte, fanden den Ausweg, ihre Landwirtschaft von Hörigen betreiben zu lassen, während sie selbst ziemlich eng in Sparta zusammensaſsen. In einer gewissen äuſseren Ähnlichkeit damit verlief das Schicksal des französischen Adels im ancien régime. Er war in seiner agrarisch-extensiven Lebensweise in hohem Maſse autonom gewesen, bis das immer zentralisierter werdende Regiment mit seiner anschaulichen Aufgipfelung zu dem Hofleben Ludwigs XIV. einerseits die rechtliche und administrative Selbständigkeit des Adels untergrub und ihn andrerseits durchgehends nach Paris zog. Die Korrelation ist also im Gegensatz zu der der oppositionellen Minoritäten diese: der lokalen Gedrängtheit der Gruppe entsprechen zentralistische Tendenzen, der lokalen Zerstreutheit umgekehrt autonomistische. Und da diese Beziehung bei vollem Gegensatz der sozialen Lebenstendenz, sowohl bei demokratischer wie aristokratischer auftritt, so folgt, daſs der räumliche Faktor der Nähe oder Distanz die soziologische Gruppenform entscheidend oder wenigstens mitentscheidend bestimmt.

E. Alle bisher betrachteten soziologischen Formungen zeichneten gewissermaſsen das ruhende Nebeneinander des Raumes nach: die Begrenzung und die Distanz, die Fixiertheit und die Nachbarschaft sind wie Fortsetzungen der räumlichen Konfigurationen in das Gefüge der Menschheit hinein, die sich in den Raum teilt. Die letztere Tatsache knüpft ganz neue Folgen an die Möglichkeit, daſs die Menschen sich von Ort zu Ort b e w e g e n. Die räumlichen Bedingtheiten ihrer Existenz geraten dadurch in Fluſs, und wie die Menschheit überhaupt nur durch ihre Beweglichkeit die Existenz, die wir kennen, gewinnt, so ergeben sich aus dem Ortswechsel im engeren Sinne, aus dem Wandern, unzählige besondere Folgen für ihre Wechselwirkungen, aus denen einige hier skizziert werden mögen. Die grundlegende Einteilung dieser Erscheinungen vom soziologischen Gesichtspunkt aus ist: welche Formen der Vergesellschaftung stellen sich bei einer wandernden Gruppe im Unterschied gegen eine räumlich fixierte ein? und: welche Formen ergeben sich, wenn zwar nicht eine Gruppe als ganze, aber gewisse Elemente ihrer wandern, für die Gruppe selbst und für die wandernden Personen?

1. Die Hauptgestaltungen des ersten Typus sind der Nomadismus und diejenigen Bewegungen, die man als Völkerwanderungen be-

zeichnet; wobei für jenen das Wandern zur Substanz des Lebens gehört, was sich am besten an der Endlosigkeit, der Kreisförmigkeit der Rückkehr auf immer dieselben Stätten markiert, bei den Völkerwanderungen aber das Wandern mehr als ein Zwischenzustand zwischen zwei andersartigen Lebensformen — seien es die der Fixiertheit, sei es, dafs die frühere von beiden die nomadische ist — empfunden wird. Soweit die soziologische Betrachtung nur nach der Wirkung des Wanderns als solchen fragt, braucht sie beide Arten nicht zu trennen. Denn jene Wirkung auf die Gesellschaftsform ist typischerweise in beiden Fällen die gleiche: Niederhalten oder Aufhebung der inneren Differenzierung der Gruppe, daher Mangel eigentlicher politischer Organisation, der sich aber oft mit despotischer Einherrschaft durchaus verträgt. Für die letztere Konstellation ist vor allem an die Beziehung patriarchalischer Verhältnisse zum Nomadentum zu erinnern. Wo für Jagdvölker die Notwendigkeit steigt, sich zu zerstreuen und zu wandern, entfernt der Mann sein Weib aus der Nachbarschaft ihrer Familie, beraubt sie damit des Rückhaltes an dieser und bekommt sie entschiedener in seine Gewalt, so dafs man bei den nordamerikanischen Indianern die Wanderung der Familien direkt für den Übergang der weiblichen zur männlichen Verwandtschaftsorganisation verantwortlich gemacht hat. Dazu kommt, dafs bei den eigentlichen Nomaden an die Stelle der Jagd die Viehzucht getreten ist, und dafs diese wie jene allenthalben das Geschäft der Männer ist. Durch diese männliche Leitung des wichtigsten oder ausschliefslichen Nahrungserwerbes bildet sich bei den Nomaden der Despotismus des Mannes heraus. Familiärer und staatlicher Despotismus aber stehen nicht nur allgemein im Verhältnis gegenseitiger Erzeugung, sondern das Nomadentum mufs den letzteren noch um so entschiedener begünstigen, als hier der Einzelne keinen Rückhalt am Boden hat. Derselbe Umstand, der die Nomaden überall zu Subjekten wie Objekten des Räubertums macht: die Mobilität des Besitzes — macht das Leben überhaupt zu etwas so Labilem und Wurzellosem, dafs der Widerstand gegen mächtige, zusammenfassende Persönlichkeiten sicher nicht so stark ist, als wo die Existenz jedes Einzelnen auf seiner Scholle konsolidiert ist; insbesondere, da hier die Chance des Ausweichenkönnens nicht in Frage kommt, die, wie gleich nachher hervorzuheben ist, für die wandernden Handwerksgesellen eine so eigenartige Waffe gegen staatliche Zentralisierungstendenzen war. Wozu

noch kommt, dafs jene despotischen Zusammenfassungen meistens zu kriegerischen Zwecken geschehen werden, zu denen der abenteuernde und wilde Nomade immer mehr disponiert sein wird, als der Ackerbauer. Zwar fehlt, wie gesagt, nomadischen Gruppen in der Regel die strenge und feste Organisation, die sonst die Technik kriegerischer Verfassungen bildet. Zu einer solchen ist wegen der weiten Zerstreuung und gegenseitigen Unabhängigkeit der einzelnen nomadischen Familien gar keine Disposition vorhanden, weil jede feinere und umfassendere Organisation Arbeitsteilungen voraussetzt, diese aber eine enge räumliche oder dynamische Berührung der Elemente. Allein die despotische Zusammenfassung bei jenen Massenwanderungen nomadischer Völker, die die europäische Geschichte nicht weniger als die Chinas, Persiens und Indiens durchfurcht haben, war ersichtlich keine organisierte Synthese, sondern ihre Wucht beruhte gerade auf der mechanischen Aggregation ganz ununterschiedener Elemente, die sich mit dem gleichmäfsigen und zwischenraumlosen Druck eines Schlammstromes ergofs. Die Tiefebenen und Steppen, die einerseits zum nomadischen Leben anreizen, andrerseits die Quellgebiete grofser Stammeswanderungen sind, Osteuropa, Nord- und Innerasien, die amerikanischen Tiefländer, zeigen deshalb am wenigsten ausgebildete Rassentypen, und dies ethnographische Nivellement dürfte nicht weniger die Folge als die Ursache eines soziologischen sein. Zwischen der Bewegung im Raum und der Differenziertheit sozialer und persönlicher Daseinsinhalte besteht ein tief gegründetes Verhältnis. Beide bilden nur verschiedene Befriedigungen der einen Seite seelischer Gegensatztendenzen, deren andre auf Ruhe, Gleichmäfsigkeit, substanzielle Einheit des Lebensgefühles und -bildes geht: die Kämpfe und Kompromisse, die Mischungen und wechselnden Vorherrschaften beider lassen sich als Schema benutzen, um alle Inhalte der Menschengeschichte darin einzutragen. Die aufserordentliche Steigerung des Unterschiedsbedürfnisses bei den modernen Menschen greift gleichzeitig nach beiden Formen, nach dem Ortswechsel und nach der Differenziertheit, in andern Fällen aber können sie gerade für einander vikarieren, so dafs im Raum stabile Gesellschaften sich innerlich stark differenzieren, wandernde dagegen die für ihre Nervenverfassung nötigen Differenzgefühle von vornherein gedeckt haben und für die gleichzeitige Lebenstendenz des entgegengesetzten Vorzeichens eine soziale Nivellierung brauchen.

Die Technik des Wanderns macht sich zum Träger dieses prinzi-

piellen Verhältnisses. Die Mitglieder einer wandernden Gesellschaft sind besonders eng auf einander angewiesen, die gemeinsamen Interessen haben im Unterschied gegen die seſshaften Gruppen mehr die Form der Momentaneität und überdecken deshalb mit der spezifischen Energie des Gegenwärtigen, die so oft über das sachlich Wesentlichere triumphiert, die individuellen Differenzen in dem doppelten Sinne dieses Wortes: als qualitative oder soziale Mannigfaltigkeit und als Streit und Entzweiung der Einzelnen. Bei Nomadenstämmen stehen sich die Impulse der räumlichen Expansion und Kontraktion sehr schroff gegenüber, die Ernährungsbedingungen führen die Einzelnen möglichst weit auseinander (und das räumliche Auseinander muſs auch auf ein seelisch-qualitatives hinwirken), während das Schutzbedürfnis sie doch immer wieder zusammendrängt und die Differenzierung hintanhält [1]). Livingstone erzählt von den Abteilungen afrikanischer Clane, die sich sonst ersichtlich nicht sehr verbunden fühlen, daſs sie bei Wanderungen des ganzen Stammes sehr zu einander halten und sich gegenseitig unterstützen. Aus dem Mittelalter wird vielfach berichtet, daſs zusammen wandernde Kaufleute streng kommunistische Ordnungen unter sich eingeführt hätten, wovon es nur eine Fortsetzung ist, daſs die im Ausland sich bildenden Kaufmannsgilden oder Hansen oft, und und zwar bezeichnenderweise gerade am Anfang ihrer Entwicklung, völlige Lebensgemeinschaften eingehen. Neben dem nivellierenden Moment der Wanderschaft wird wohl auch in solchen Fällen das despotische nicht gefehlt haben. Wenigstens wird von den Zügen wandernder Kaufleute, die in der römischen Kaiserzeit von Palmyra aus das Euphratgebiet durchzogen, hervorgehoben, daſs ihre Obmänner die vornehmsten Männer von ganz altem Adel gewesen seien, denen dann die Karawanenteilnehmer oft Ehrensäulen setzten. Es ist also anzunehmen, daſs deren Gewalt auf der Reise eine diskretionäre war, so wie es unter sehr analogen Verhältnissen die des Schiffskapitäns während der Fahrt ist. Gerade weil das Wandern an und für sich individualisiert und isoliert, weil es den Menschen auf sich selbst stellt, treibt es ihn zu engem, jenseits der sonstigen Unter-

[1]) Das unausgeglichene Nebeneinander dieser beiden Notwendigkeiten, die in keinem höheren, beide beherrschenden Gesichtspunkte eine Harmonie, Organisierung, Ergänzungsform finden, ist vielleicht der Grund für die geringe und schwierige Entwicklung der Stämme auf der Stufe des Nomadentums.

schiede stehendem Zusammenschluſs. Indem es den Individuen die Stützen der Heimat, zugleich aber deren feste Abstufungen nimmt, legt es ihnen gerade nahe, die Schicksale der Wandernden, Vereinsamung und Haltlosigkeit, durch möglichsten Zusammenschluſs zu einer mehr als individuellen Einheit zu ergänzen.

Dieser soziologische Grundzug des Wanderns verrät sich als der formal immer gleiche in Erscheinungen, die inhaltlich ganz ohne Zusammenhang mit den bisher berührten sind. Die Reisebekanntschaft, solange sie wirklich nur eine solche ist und nicht einen von ihrer Anknüpfungsart unabhängigen Charakter annimmt, entwickelt oft eine Intimität und Offenherzigkeit, für die eigentlich kein innerer Grund zu finden ist. Hierzu scheinen mir drei Veranlassungen zusammenzuwirken: die Gelöstheit von dem gewohnten Milieu, die Gemeinsamkeit der momentanen Eindrücke und Begegnisse, das Bewuſstsein des demnächstigen und definitiven Wieder-auseinander-Gehens. Das mittlere dieser Momente ist in seinem Hinwirken auf eine Vereinheitlichung und eine Art geistigen Kommunismus, solange eben die Identität des Erlebens dauert und das Bewuſstsein beherrscht, ohne weiteres klar; die beiden andern aber sind nur diffizilerer soziologischer Betrachtung zugänglich. Gelegentlich des ersten muſs man sich klar machen, wie wenige Menschen rein von innen her und durch sichere Instinkte wissen, wo denn eigentlich die unverrückbare Grenze ihres seelischen Privatbesitzes liegt, welche Reserven ihr individuelles Sein fordert, um sich unverletzt zu erhalten. Erst durch Anstöſse und Zurückweisungen, durch Enttäuschungen und Anpassungen pflegen wir allmählich zu erfahren, was von uns wir andern offenbaren dürfen, ohne es auf verlegene Situationen, Gefühle von Indiskretion gegen uns selbst und direkte Schädigungen ankommen zu lassen. Daſs die seelische Sphäre des Individuums überhaupt nicht gegen die der andern von vornherein so sicher abgegrenzt ist, wie die seines Körpers; daſs diese Grenze, auch nachdem sie die Schwankungen ihrer ersten Bildung überwunden hat, ihre Relativität nie absolut überwindet — das tritt leicht hervor, wenn wir die gewohnten Beziehungen hinter uns lassen, in denen wir durch allmählich erwachsene Rechte und Pflichten, durch Verstehen Andrer und Verstandenwerden, durch Erprobung unsrer Kräfte und unsrer Gefühlsreaktionen einen leidlich festen Bezirk für uns abgesteckt haben; so daſs wir hier sicher wissen, was wir zu sagen und was zu verschweigen haben, und durch welche Maſse von beiden wir das rechte Bild unsrer Persönlichkeit in Andern

erzeugen und erhalten. Da nun dieses relative, durch das Verhältnis zu unsrer Umgebung fixierte Äufserungsmafs sich für viele Menschen zu dem absoluten, an sich richtigen verfestigt, so verlieren diese in ganz neuen Umgebungen, einem ganz fremden Menschen gegenüber, in der Regel jeden Mafsstab für ihr Sich-Geben. Sie geraten einerseits unter Suggestionen, denen sie bei ihrer aktuellen Entwurzelung garnicht widerstehen können, andrerseits in innere Unsicherheiten, in denen sie der einmal angeregten Intimität oder Konfession nicht mehr Halt gebieten können, sondern diese, als wäre sie auf eine schiefe Ebene geraten, bis ans Ende rollen lassen. Dazu kommt nun das dritte Moment: dafs wir unsre gewohnten Reserven um so leichter demjenigen gegenüber fallen lassen, mit dem wir nach dieser einmaligen gegenseitigen oder einseitigen Offenbarung nichts mehr zu tun haben. Alle Vergesellschaftungen werden im Charakter ihrer Form und ihres Inhaltes aufs entschiedenste durch die Vorstellung der Zeitdauer beeinflufst, für die man sie bestimmt glaubt. Dies gehört zu den soziologischen Erkenntnissen, deren Wahrheit für die allergröbsten Fälle zwar unübersehbar auf der Hand liegt, für die feineren aber um so häufiger übersehen wird. Dafs das qualitative Wesen einer Verbindung von Mann und Weib in der lebenslänglichen Ehe ein andres ist als in einem flüchtigen Verhältnis, dafs der Berufssoldat eine andre Beziehung zu dem Heere hat als ein ein- oder zweijährig Dienender, ist zwar für jedermann selbstverständlich; aber der Schlufs: dafs diese makroskopischen Wirkungen der Zeitquantität auch bei geringerer Krafsheit der Mafse pro rata und gleichsam mikroskopisch eintreten müfsten, scheint nirgends geltend gemacht zu sein. Ob ein Kontrakt auf ein oder auf zehn Jahre abgeschlossen ist; ob ein geselliges Zusammensein auf ein paar Abendstunden oder wie etwa bei einer Landpartie auf einen ganzen Tag berechnet ist; ob man an der Table d'hote eines Hotels, das jeden Tag die Gäste wechselt, oder an der einer Pension, die für längeren Aufenthalt bestimmt ist, zusammenkommt — das ist bei sonst ganz gleichem Material, Gesinnung, Personencharakter des Zusammen für die Färbung seines Verlaufes durchaus wesentlich. Nach welcher Richtung hin es wirkt, ist freilich der Zeitquantität an sich nicht anzusehen, sondern hängt von der Gesamtheit der Umstände ab: die gröfsere Zeitdauer wird manchmal zu einer négligeance, gleichsam zu einem Hängenlassen des zusammenhaltenden Bandes führen, weil man seiner sicher ist und nicht nötig findet, die doch unwiderrufliche

Bindung noch durch neue Anstrengungen zu stärken; manchmal wieder wird das Bewuſstsein eben dieser Unauflösbarkeit uns zu gegenseitiger Anpassung und mehr oder weniger resignierter Nachgiebigkeit bewegen, um den einmal übernommenen Zwang wenigstens möglichst erträglich zu machen; die Kürze der Zeit wird gelegentlich zu derselben Intensität der Ausnützung des Verhältnisses führen, wie die Länge derselben bei andern Naturen, die ein nur äuſserliches oder »halbes« Verhältnis zwar auf kurze Zeit, aber nicht auf die Dauer ertragen können. Dieser Hinweis auf die Wirkung, die der Gedanke an die Dauer einer Beziehung auf jeden einzelnen Moment ihrer ausübt, soll hier nur das soziologische Wesen der kurzfristigen Begegnung einem weiten und prinzipiellen Zusammenhang zugehörig zeigen. Die Reisebekanntschaft verlockt oft von dem Gefühl aus, daſs sie zu nichts verpflichtet, und daſs man einem Menschen gegenüber, von dem man sich in wenigen Stunden für immer trennt, eigentlich anonym ist, zu ganz merkwürdigen Konfidenzen, zu haltloser Nachgiebigkeit gegen den Äuſserungstrieb, die uns in den gewöhnlichen langsichtigen Beziehungen nur die Erfahrung ihrer Konsequenzen einzudämmen gelehrt hat; so hat man auch die erotischen Chancen des Soldatenstandes darauf geschoben, daſs er nicht die Seſshaftigkeit der meisten andern Stände besitzt, daſs die Beziehung zu dem Soldaten für die Frau die Färbung eines flüchtigen Traumes besitzt, der nicht nur zu nichts engagiert, sondern gerade durch seine Kürze zu der äuſsersten Intensität seiner Ausnutzung und der Hingabe an ihn verlockt; so hat man auch die Erfolge der Bettelmönche mit daraus erklärt, daſs man ihnen, die das Recht hatten, überall Beichte zu hören, und die heute kamen und morgen gingen, oft ungenierter beichtete als dem eignen Pfarrer, der das Beichtkind dauernd unter Augen behielt. Es scheinen hier wie so oft die Extreme eine gewisse gleichmäſsige Bedeutung, die der mittleren Sphäre entgegengesetzt ist, zu besitzen: man offenbart sich dem Nächsten und dem Fremdesten, während die dazwischen stehenden Schichten den Ort der eigentlichen Reserve bilden. So ist auch in diesen weit abstehenden Erscheinungen der formale Grundzusammenhang erkennbar: die eigentümliche Gelöstheit des Menschen als wandernden und dem Wandernden gegenüber, eben dadurch eine Hingabe über die sonstigen Schranken der Individualisiertheit hinaus, das, was ich oben als Annäherung an geistigen Kommunismus bezeichnete; in unzähligen, schwer erkennbaren Umformungen lebt dies soziologische

Motiv, das innerhalb der wandernden Gruppe auf ein Nivellement, eine entpersonalisierende Einheitlichkeit hindrängt.

2. Ganz gesondert davon ist zu betrachten, wie das Wandern eines Teiles auf die Form der ganzen, sonst sedentären Gruppe wirkt. Aus der Vielheit einschlägiger Erscheinungen erwähne ich hier nur zwei, von denen die eine jene Wirkung nach der Seite der Vereinheitlichung der Gruppe, die andre sie gerade nach der Seite ihres Dualismus hin verfolgen soll. Um in einer räumlich weit ausgedehnten Gruppe die von einander entfernten Elemente dynamisch zusammenzuhalten, bilden hoch entwickelte Epochen ein System mannigfaltiger Mittel aus, vor allem alles Gleichmäſsige der objektiven Kultur, das von dem Bewuſstsein, es sei hier eben dasselbe, was es an jedem Punkt des gleichen Kreises ist, begleitet wird: die Gleichheit der Sprache, des Rechtes, der allgemeinen Lebensweise, des Stiles von Gebäuden und Geräten; ferner die funktionellen Einungen: die zentralisierte und zugleich überall sich hin erstreckende Verwaltung des Staates und der Kirche, die mehr auswählenden, aber doch über alle lokalen Trennungen hinübergreifenden Verbände der Unternehmer wie der Industriearbeiter, die geschäftlichen Verbindungen von Grossisten und Detaillisten, die mehr ideellen, aber doch sehr wirksamen der Studiengenossen, der Kriegervereine, der Schullehrer, der Universitätsprofessoren, der Sammler jeder Art — kurz, ein Gewirr von Fäden mit absoluten oder partiellen Zentren, das alle Teile eines hoch kultivierten Staates zusammenhält, freilich mit sehr verschieden verteilter Energie, da weder die substanzielle Kultur nach Maſs und Art hinreichend gleichmäſsig ist, noch die funktionellen Verbindungen alle Elemente mit demselben Interesse und derselben Kraft ihrem Zentrum zuwenden. Immerhin, soweit diese Vereinheitlichungen wirken, bedürfen sie nur zu geringen Teilen und gleichsam akzidentell der Bewegung von Personen durch groſse Raumstrecken; es gelingt dem modernen Leben, das Bewuſstsein der gesellschaftlichen Einheit einerseits durch jene sachlichen Gleichmäſsigkeiten und das Wissen um die gemeinsamen Berührungspunkte, andrerseits durch die ein für allemal fixierten Institutionen, drittens endlich durch schriftliche Verständigung herbeizuführen. Solange es aber an dieser objektiven Organisation und Technik fehlt, hat ein andres, später zurücktretendes Mittel der Vereinheitlichung überragende Bedeutung: das Wandern, das freilich wegen seines rein personalen Charakters niemals die Breite des Raum-

gebietes wie jene Mittel decken und niemals einen gleichen Umfang inhaltlich zentralisieren kann. Der Kaufmann und der Gelehrte, der Beamte und der Handwerker, der Mönch und der Künstler, die Spitzen wie die verkommensten Elemente der Gesellschaft waren im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit vielfach mobiler als jetzt. Was wir durch Briefe und Bücher, durch Girokonto und Niederlagen, durch mechanische Reproduktion des gleichen Modells und durch Photographie an Bewuſstsein der Zusammengehörigkeit gewinnen, muſste damals durch das Reisen von Personen bewirkt werden, das ebenso mangelhaft im Erfolg wie verschwenderisch in der Ausführung war; denn wo es sich um bloſs sachliche Übermittelungen handelt, ist das Reisen einer Person eine äuſserste Unbehülflichkeit und Undifferenziertheit, weil die Person eben all das Äuſsere und Innere ihrer Persönlichkeit, das mit dem gerade vorliegenden Sachgehalt nichts zu tun hat, als Tara mitschleppen muſs. Und wenn hiermit auch das Nebenprodukt mancher personalen und Gemütsbeziehung gewonnen wurde, so diente doch gerade dies nicht dem jetzt fraglichen Zwecke: die Einheit der Gruppe fühlbar und wirksam zu machen. Sachlichen Beziehungen, die das Persönliche ganz auſserhalb ihrer lassen und deshalb von jedem Element zu unbegrenzt vielen andren führen können, gelingt es viel gründlicher, eine über die einzelnen sich hinweg spannende Einheit bewuſst zu machen; gerade das Gemütsverhältnis schlieſst nicht nur inhaltlich oft alle andren aus, sondern es erschöpft sich so in seiner unmittelbaren Enge, daſs sein Ertrag für das Einheitsbewuſstsein des Kreises, dem beide angehören, minimal ist. Es ist für diesen subjektiven Charakter der Verbindungen und zugleich doch auch für ihre Wichtigkeit bezeichnend, daſs im Mittelalter die Unterhaltung der Wege und Brücken als religiöse Pflicht galt. Daſs so viele jetzt objektiv vermittelte Beziehungen in früheren Zeiten nur durch das Wandern von Persönlichkeiten zustande kamen, erscheint mir als ein Grund für die relative Schwäche des Einheitsbewuſstseins in den ausgedehnten Gruppen der Vorzeit.

Immerhin waren die Wanderungen vielfach überhaupt der einzige, oft wenigstens einer der vergleichsweise stärksten Träger der Zentralisierung, besonders in politischem Sinne. Einesteils in der Form einer einmaligen Rundreise nahm der König die einzelnen Teile des Reiches persönlich in seinen Besitz, wie es von den alten Franken berichtet wird und wie es die früheren Könige von Schweden taten; andern-

teils so, daſs der König entweder periodisch oder dauernd im Reiche umherreiste — jenes bei den ältesten russischen Herrschern, die jährlich alle Städte bereisten, dieses bei den deutschen Kaisern des alten Reiches. Die russische Gewohnheit soll dem Zusammenhalten des Reiches gedient haben, die deutsche, die aus dem Mangel einer Reichshauptstadt hervorging, war eben dadurch zwar das Zeichen einer bedenklichen Dezentralisation, aber unter diesen Umständen noch das Beste, was sich für den Zusammenschluſs der verschiedenen Reichsteile in der Person des Königs tun lieſs. Gerade eine der Veranlassungen dieses Umherreisens der deutschen Fürsten: daſs die Naturalabgaben an sie mangels von Transportmitteln an Ort und Stelle verzehrt werden muſsten — gerade dies knüpfte eine Art ganz persönlicher Beziehung zwischen jedem Bezirk und dem König. Dem analogen Zweck diente in England die Einrichtung der Itinerant Justices durch Heinrich II. Bei den Unvollkommenheiten der Zentralisation und Kommunikation war die Verwaltung der Grafschaften durch Landvögte von vornherein erheblichen Miſsbräuchen ausgesetzt gewesen. Die umherreisenden Richter erst brachten die höchste Staatsinstanz überall hin, sie erst bezogen alle Teile des Reiches — durch die Distanz, die sie als Fremde gegen jeden derselben hatten, und durch die inhaltliche Gleichmäſsigkeit ihrer Rechtsprechungen — in die jenseits der einzelnen gelegene und im König zentralisierte Einheit von Recht und Verwaltung ein. Solange noch die fernwirkenden, überlokalen Mittel fehlen, auch die lokal-seſshaften Behörden mit dieser Einheit zu durchdringen, so lange gibt das Umherreisen der Beamten die wirksamste Möglichkeit, das Auſsereinander der Räumlichkeiten in die ideelle politische Einheit hinein zu zentralisieren. In gleicher Richtung wirkt eben auch der sinnliche Eindruck von Personen, von denen man weiſs, daſs sie von jenem Mittelpunkt des Ganzen kommen und wieder zu ihm zurückkehren. In dieser Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit liegt ein Vorteil der von beweglichen Elementen getragenen Organisation vor den durch abstraktere Mittel zusammengehaltenen, der die gröſsere Zufälligkeit und Vereinzelung jener gelegentlich ausgleicht. Eine halb sozialistische englische Organisation, die English Land-Restoration League, bedient sich zu ihrer Propaganda unter den ländlichen Arbeitern roter Wagen (red van), in denen ihr Redner wohnt, und die von Ort zu Ort fahrend den jeweiligen Mittelpunkt der Versammlungen und Agitationen bilden. Ein solcher

Wagen ist bei all seiner Beweglichkeit durch sein charakteristisches, überall bekanntes Aussehen doch ein psychologisch stationäres Element, durch sein Kommen und Gehen bringt er den zerstreuten Parteigenossen ihr Verbundensein durch den Raum hin zu stärkerem Bewufstsein, als es vielleicht unter sonst gleichen Umständen einer fixierten Parteifiliale gelänge, so dafs schon andre Parteien diese Wagenpropaganda nachmachen sollen. Neben der staatlichen und der Parteieinheit kann das Wanderprinzip auch der religiösen dienen. Die englischen Christen gingen erst spät an die Stiftung von Pfarrkirchen. Mindestens noch bis tief in das 7. Jahrhundert hinein zogen Bischöfe mit ihren Gehülfen in der Diözese umher, um die kirchlichen Handlungen zu vollziehen; und so sicher die religiöse Einheit der einzelnen Kommune durch den Kirchenbau eine unvergleichliche Festigkeit und Anschaulichkeit erhielt, so konnte dies doch eher auf ein partikularistisches Abschliefsen der Gemeinde hinwirken, während die Einheit des ganzen Sprengels, ja die der Kirche überhaupt, durch das Wandern ihrer Träger zu viel stärkerem Bewufstsein gekommen sein mufs. Noch jetzt betreiben die Baptisten in Nordamerika ihre Werbung von Anhängern in abgelegeneren Gegenden vermittelst besonderer Wagen, gospel-cars, die als Kapellen eingerichtet sein sollen. Für die Propaganda mufs diese Mobilisierung des Gottesdienstes besonders günstig sein, weil es den verstreuten Anhängern anschaulich macht, dafs sie sich nicht auf isolierten, verlorenen Posten befinden, sondern einem einheitlichen Ganzen zugehören, das durch fortwährend funktionierende Verbindungen zusammengehalten wird. Und schliefslich ist es noch das ethische Verhalten der Gruppe zu ihren wandernden Elementen, was diese gelegentlich zu Punkten der Begegnung und Vereinheitlichung machen mufs. Indem sich im Mittelalter die Unentbehrlichkeit, die das Wandern für den ganzen ökonomischen und geistigen Verkehr besafs, mit seinen Gefahren und Schwierigkeiten kombinierte, aufserdem die Armen, die so wie so Gegenstand der allgemeinen Fürsorge waren, fast fortwährend wanderten — konnte es geschehen, dafs die Kirche die Wanderer den täglichen Gebeten der Frommen empfahl, in einem Atem mit den Kranken und den Gefangenen. Und ähnlich bestimmt der Koran: der fünfte Teil der Beute gehöre Gott und seinen Gesandten und den Waisen und den Bettlern und den Wanderern. Die unmittelbare Fürsorge für den Wanderer hat sich dann gemäfs einer allgemeinen historischen Entwicklungsnorm

differenziert in die objektive Erleichterung des Wanderns durch Wege, Sicherungen, Institutionen verschiedener Art, und in das subjektive Auf-sich-selbst-Stehen und Sich-selbst-Überlassensein der Individuen. Jene allgemeine religiöse Verpflichtung gegen den Wanderer war der ethische Reflex der fortwährenden soziologischen Wechselwirkung und funktionellen Einheit, die die Wanderer hervorbrachten. Wie der Wanderer, auch wenn er keineswegs arm ist, doch besonders leicht in hülfsbedürftige Situationen geraten kann — und um so mehr, je unausgebildeter die äufsere Kultur ist —, so ist es umgekehrt dem Armen besonders nahegelegt, zu wandern, weil die einzelnen Felder der Almosen-Ernte sich erschöpfen. Dafs so Armut und Wanderschaft sich vielfach als ein ganz einheitliches Phänomen darbieten — der feststehende Bettlertypus des »armen Reisenden« beginnt wohl erst ganz neuerdings in Deutschland zu verschwinden —, ist der Grund einer der gröfsten Schwierigkeiten der Armenpflege in Bezug auf die umherziehenden Armen: dafs man gar kein sicheres Mittel hat, zwischen dem Beschäftigung suchenden Arbeiter, der unterwegs in unverschuldete Not gerät, und dem gewerbsmäfsigen Müfsiggänger zu unterscheiden, der von einem Ort zum andern zieht, um auf andrer Leute Kosten zu leben. —

Neben der vereinheitlichenden Wirkung des Wanderns auf die fixierte Gruppe, die durch das Hin- und Herziehen einzelner Elemente ihr räumliches Aufsereinander funktionell zu überwinden strebt, steht eine andre, die gerade den antagonistischen Kräften der Gruppe dient. Diese ergibt sich, wenn ein Teil einer Gruppe prinzipiell sefshaft, ein andrer durch seine Mobilität bezeichnet ist, und dieser Unterschied des formalen räumlichen Verhaltens nun zum Träger, Werkzeug, Steigerungsmoment einer sonst schon bestehenden, latenten oder offenen Gegnerschaft wird. Der entschiedenste Typus ist hier der Vagabund und der Abenteurer, deren fortwährendes Umherschweifen die Unruhe, den Rubato-Charakter ihrer inneren Lebensrhythmik auf den Raum projiziert. Der Unterschied der von Naturanlage her sefshaften und der vagierenden Naturen gibt schon für sich allein dem Bau und der Entwicklung der Gesellschaften unendliche Variationsmöglichkeiten. Jedes von diesen beiden Naturellen fühlt in dem andren seinen natürlichen und unversöhnlichen Feind. Denn wo es nicht etwa durch eine feine Differenzierung der Berufe glückt, dem geborenen Vagabunden eine seiner Anlage adäquate Tätigkeit zu verschaffen, — was höchst

selten gelingt, da schon die der Zeit nach regelmäfsige Betätigung für ihn der Fixiertheit im Raume allzu verwandt ist — da wird er als Parasit der sefshaften Elemente der Gesellschaft existieren. Diese aber verfolgen nicht nur den Vagabunden, weil sie ihn hassen, sondern sie hassen ihn auch, weil sie ihn um ihrer Selbsterhaltung willen verfolgen müssen. Und eben dasselbe, was den Vagabunden in diese exponierte und angegriffene Stellung hineintreibt, sein Trieb zu fortwährendem Ortswechsel, die Fähigkeit und Lust des »Sich-unsichtbar-Machens«, ist doch zugleich sein Schutz gegen jene Verfolgungen und Ächtungen, es ist zugleich seine Angriffs- wie seine Verteidigungswaffe. Wie sein Verhältnis zum Raume der adäquate Ausdruck seiner subjektiven Innerlichkeit und ihrer Oszillationen ist, so ist es der gleiche für die Beziehungen zu seiner sozialen Gruppe.

Es handelt sich hier ausschliefslich um singuläre Elemente, die durch ihre Rastlosigkeit und Mobilität gezwungen, aber auch befähigt sind, den Kampf eigentlich gegen die gesamte Gesellschaft aufzunehmen. Sehr selten wenigstens, verglichen mit der Durchflechtung des sozialen Ganzen mit Vagabundennaturen, sind Vereinigungen solcher, bei denen es sich, also im soziologischen Unterschied gegen die Nomaden, nicht um wandernde Gemeinschaften, sondern um Gemeinschaften von Wandernden handelt. Das ganze Lebensprinzip des Abenteurers widerstrebt dem, da eine Organisation irgend eine Art von Fixierung schwer vermeiden kann. Immerhin gibt es Ansätze dazu, die man als fliefsende Vergesellschaftungen bezeichnen könnte, die aber ersichtlich immer nur einen geringen Teil des inneren und äufseren Lebens ihrer Mitglieder in sich einbeziehen und regulieren können. Eine solche heimatlose Genossenschaft war das fahrende Volk des Mittelalters; es bedurfte des ganzen Genossenschaftsgeistes jener Zeit, damit diese fahrenden Leute sich eine Art innerer Ordnung schüfen; indem diese sich doch bis zur Einrichtung einer »Meisterschaft« und andrer Würden erhob, milderte sich wenigstens die formale Schärfe ihres Gegensatzes gegen die übrige Gesellschaft. Dies geschieht nun noch entschiedener bei einem andren Typus der Ortsbewegung als Trägers eines sozialen Antagonismus: wo nämlich zwei Teilgruppen durch jene in lebhaftere Gegnerschaft gesetzt werden. Hier ist das Gesellenwandern, insbesondere des Mittelalters, das beste Beispiel. Die Organisationen, auf die sich die Gesellenschaften bei ihren Ansprüchen den Städten und den Meistern gegenüber stützten, hatten die Wanderschaft zur Voraus-

setzung. Oder anders angesehen: beides stand in unlösbarer Wechselwirkung. Das Wandern wäre technisch garnicht möglich gewesen ohne eine Einrichtung, die dem zugewanderten Gesellen einen ersten Stützpunkt gewährte; und unvermeidlich mufsten gerade seine Standesgenossen dafür sorgen, die selbst anderswo in die gleiche Lage gekommen waren oder kommen werden. Indem gerade die Gesellenschaften die Arbeitsvermittelung an sich zogen, war der Geselle eigentlich nirgends in Deutschland (und entsprechend in den andren Ländern) fremd, ein Netzwerk von Nachrichtenvermittelung unter den Gesellen sorgte verhältnismäfsig schnell für die Ausgleichung von Nachfrage und Angebot der Arbeit an den einzelnen Punkten, und so war es zunächst dieser sehr handgreifliche Nutzen, der aus dem Gesellenwandern einen durch das ganze Reich erstreckten Gesellenverband erwachsen liefs. Das Wandern bewirkte, dafs die Gesellenzünfte in einem regeren gegenseitigen Verkehr standen, als die Zünfte der Meister mit der Unverrückbarkeit ihres Wohnsitzes, dafs eine Einheit von Recht und Sitte unter jenen erwuchs, die dem Einzelnen oder den kleineren Abteilungen einen aufserordentlich starken Rückhalt in ihren Kämpfen um Lohn, Lebenshaltung, Ehre und soziale Stellung gewährte. Das Gesellenwandern mufste die Bildung ihrer Fachvereinigungen aufserordentlich befördern. Der ortsgebürtige Geselle war dem Meister liiert, durch Gewöhnung, Pietät, gemeinsame Beziehung zu Dingen und Personen. Für die Gesellen aber, die von überall her zusammengeströmt waren, bestand kein andres Interesse, als das rein sachlich-fachliche, die personalen, zu dem Meister hin führenden Bande waren gelöst, und es blieb nur die rationalistische Richtung der Interessen und Verbindungen, die überall dem Fremden eigen ist und ihn z. B. allenthalben zum Träger der Geldgeschäfte gemacht hat. So wurde, aufser durch die sozialisierende Wirkung des Wanderns seiner Elemente, die Kampfstellung des Gesellenstandes noch ganz direkt durch seine Beweglichkeit verstärkt; denn diese ermöglichte ihm, Arbeitseinstellungen und Boykottierungen in einer Weise durchzuführen, der die Meister unmittelbar garnicht begegnen konnten. Das vermochten diese ersichtlich erst dann, wenn sie die Nachteile ihrer Bodenständigkeit durch Bündnisse ausglichen, welche das gesamte, für die Wanderungen der Gesellen in Frage kommende Gebiet umfafsten. So hören wir von Verbindungen von Städten und Zünften zu solidarischem Zusammenhalten gegen die Gesellen, Verbindungen,

die je eine geographisch abgeschlossene Zone, wie sie ein reguläres Wanderungsgebiet für Gesellen ausmachte, zu betreffen pflegten. Es bekämpften sich hiermit also zwei verschiedene Formen, denselben Raum zu dominieren: der Mobilität, durch die die Gruppe ihre einzelnen Elemente zu Offensive und Defensive ohne weiteres hin- und herschob, jedesmal an die Punkte des geringsten Widerstandes und des höchsten Nutzertrages, stand die ideelle Beherrschung desselben Raumes durch die Verabredungen der andren, durch ihn hin verteilten Gruppe gegenüber. Durch diese sollten die inneren Differenzen dieser Gruppe, aus denen die Beweglichkeit der andren ihre Chancen schöpfte, beseitigt werden; erst nach hergestellter Gleichmäſsigkeit des Verhaltens und der Stärke für alle Elemente der Meistergruppe war die Chance aus der Mobilität der Gegengruppe illusorisch geworden. Entsprechend konnte auch der Staat des 17. und 18. Jahrhunderts viel eher mit den Meisterzünften, die sozusagen stillhalten muſsten, fertig werden als mit den Gesellenverbänden, da die Gesellen aus jedem Territorium ausweichen und den Zuzug verhindern, damit also die Betriebe schwer schädigen konnten. Auch die Staaten richteten deshalb gegen die Gesellenverbände erst etwas aus, als im 18. Jahrhundert in einem groſsen Teile des Reichsgebietes gleichzeitig gegen sie vorgegangen wurde.

Der Charakter von Vergesellschaftungen wird in hohem Maſse dadurch formal bestimmt, wie oft ihre Mitglieder zusammenkommen. Zwischen den Meistern und den Gesellen ist diese Kategorie hier so eigentümlich verteilt, daſs die einen durch ihre Seſshaftigkeit sich zwar häufig, und überhaupt so oft es erforderlich ist, begegnen, aber eben nur innerhalb des lokal begrenzten Kreises, wogegen die andren sich zwar weniger komplett, seltener und zufälliger begegnen, aber dafür in dem weiten, sehr viele Zunftbezirke einschlieſsenden Umkreise. Während also z. B. der kontraktbrüchige Geselle im Mittelalter allgemein hart bestraft wurde, hat man den Berliner Webergesellen 1331 eingeräumt, daſs jeder sofortige Bezahlung und Entlassung verlangen durfte, wenn er die Stadt zu verlassen gedachte. Ein Beispiel des gegenteiligen Zusammenhanges ist es, daſs das vielfache Wandern und Umherziehen der Arbeiter stets einen gewissen Teil derselben verhindert, sich an einer Lohnbewegung zu beteiligen, und sie damit den seſshaften Unternehmern gegenüber in Nachteil setzt; bei den Arbeiterkategorien, die überhaupt ihrem Berufe nach mobilisiert

sind, wie Sachsengänger und Seeleute, steigert sich der Nachteil der Unstetigkeit oft bis zur Rechtlosigkeit, weil sie etwa bei Entschädigungsprozessen gegen den Unternehmer ihre Zeugen oft garnicht mehr zusammenbringen und während des langwierigen Gerichtsverfahrens zusammenhalten können. Es scheint überhaupt, als ob, je näher der Gegenwart, um so günstiger die Position des Seſshaften gegenüber dem auf Bewegung angewiesenen Gegner sei. Und dies ist durch die Erleichterung der Ortsveränderung begreiflich. Denn sie bewirkt, daſs auch der prinzipiell Seſshafte doch jederzeit sich überallhin begeben kann, so daſs er neben seiner Seſshaftigkeit mehr und mehr noch alle Vorteile der Mobilität genieſst, während dem Unsteten, prinzipiell Beweglichen nicht im gleichen Maſse die Vorteile der Seſshaftigkeit zugewachsen sind.

Exkurs über den Fremden.

Wenn das Wandern als die Gelöstheit von jedem gegebenen Raumpunkt der begriffliche Gegensatz zu der Fixiertheit an einem solchen ist, so stellt die soziologische Form des »Fremden« doch gewissermaſsen die Einheit beider Bestimmungen dar — freilich auch hier offenbarend, daſs das Verhältnis zum Raum nur einerseits die Bedingung, andrerseits das Symbol der Verhältnisse zu Menschen ist. Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt — sozusagen der potenziell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat. Er ist innerhalb eines bestimmten räumlichen Umkreises — oder eines, dessen Grenzbestimmtheit der räumlichen analog ist — fixiert, aber seine Position in diesem ist dadurch wesentlich bestimmt, daſs er nicht von vornherein in ihn gehört, daſs er Qualitäten, die aus ihm nicht stammen und stammen können, in ihn hineinträgt. Die Einheit von Nähe und Entferntheit, die jegliches Verhältnis zwischen Menschen enthält, ist hier zu einer, am kürzesten so zu formulierenden Konstellation gelangt: die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, daſs der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, daſs der Ferne nah ist. Denn das Fremdsein ist natürlich eine ganz positive Beziehung, eine be-

sondere Wechselwirkungsform; die Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd — dies wenigstens nicht in dem soziologisch in Betracht kommenden Sinne des Wortes —, sondern sie existieren überhaupt nicht für uns, sie stehen jenseits von Fern und Nah. Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst, nicht anders als die Armen und die mannigfachen »inneren Feinde« — ein Element, dessen immanente und Gliedstellung zugleich ein Aufserhalb und Gegenüber einschliefst. Die Art nun, wie repellierende und distanzierende Momente hier eine Form des Miteinander und der wechselwirkenden Einheit bilden, mag durch folgende — keineswegs als erschöpfend gemeinte — Bestimmungen angedeutet werden.

In der ganzen Geschichte der Wirtschaft erscheint der Fremde allenthalben als Händler, bzw. der Händler als Fremder. Solange im Wesentlichen Wirtschaft für den Eigenbedarf herrscht oder ein räumlich enger Kreis seine Produkte austauscht, bedarf es innerhalb seiner keines Zwischenhändlers; ein Händler kommt nur für diejenigen Produkte in Frage, die ganz aufserhalb des Kreises erzeugt werden. Insofern nicht etwa Personen in die Fremde wandern, um diese Erforderlichkeiten einzukaufen — in welchem Falle sie dann in diesem andern Gebiete eben die »fremden« Kaufleute sind — mufs der Händler ein Fremder sein, für einen andern ist keine Existenzgelegenheit. Diese Position des Fremden verschärft sich für das Bewufstsein, wenn er, statt den Ort seiner Tätigkeit wieder zu verlassen, sich an ihm fixiert. Denn in unzähligen Fällen wird ihm auch dies nur möglich sein, wenn er vom Zwischenhandel leben kann. Ein irgendwie geschlossener Wirtschaftskreis, mit aufgeteiltem Grund und Boden und Handwerken, die der Nachfrage genügen, wird nun auch dem Händler eine Existenz gewähren; denn allein der Handel ermöglicht unbegrenzte Kombinationen, in ihm findet die Intelligenz noch immer Erweiterungen und Neuerschliefsungen, die dem Urproduzenten mit seiner geringeren Beweglichkeit, seinem Angewiesensein auf einen nur langsam vermehrbaren Kundenkreis, schwer gelingen. Der Handel kann immer noch mehr Menschen aufnehmen, als die primäre Produktion, und er ist darum das indizierte Gebiet für den Fremden, der gewissermafsen als Supernumerarius in einen Kreis dringt, in dem eigentlich die wirtschaftlichen Positionen schon besetzt sind. Das klassische Beispiel gibt die Geschichte der europäischen Juden. Der Fremde

ist eben seiner Natur nach kein Bodenbesitzer, wobei Boden nicht nur in dem physischen Sinne verstanden wird, sondern auch in dem übertragenen einer Lebenssubstanz, die, wenn nicht an einer räumlichen, so an einer ideellen Stelle des gesellschaftlichen Umkreises fixiert ist. Auch in den intimeren Verhältnissen von Person zu Person mag der Fremde alle möglichen Attraktionen und Bedeutsamkeiten entfalten; aber er ist, so lange er eben als Fremder empfunden wird, in dem Andern kein »Bodenbesitzer«. Nun gibt jene Angewiesenheit auf den Zwischenhandel und vielfach, wie in einer Sublimierung hiervon, auf das reine Geldgeschäft, dem Fremden den spezifischen Charakter der Beweglichkeit; in dieser, indem sie innerhalb einer umgrenzten Gruppe stattfindet, lebt jene Synthese von Nähe und Ferne, die die formale Position des Fremden ausmacht: denn der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit jedem einzelnen Element in Berührung, ist aber mit keinem einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden.

Ein andrer Ausdruck für diese Konstellation liegt in der Objektivität des Fremden. Weil er nicht von der Wurzel her für die singulären Bestandteile oder die einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt ist, steht er allen diesen mit der besonderen Attitüde des »Objektiven« gegenüber, die nicht etwa einen blofsen Abstand und Unbeteiligtheit bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgiltigkeit und Engagiertheit ist. Ich verweise auf die Auseinandersetzung — im Kapitel »Über- und Unterordnung« — über die dominierenden Stellungen des Gruppenfremden, als deren Typus die Praxis jener italienischen Städte erschien, ihre Richter von auswärts zu berufen, weil kein Eingeborener von der Befangenheit in Familieninteressen und Parteiungen frei war. Mit der Objektivität des Fremden hängt auch die vorhin berührte Erscheinung zusammen, die freilich hauptsächlich, aber doch nicht ausschliefslich, dem weiterziehenden gilt: dafs ihm oft die überraschendsten Offenheiten und Konfessionen, bis zu dem Charakter der Beichte, entgegengebracht werden, die man jedem Nahestehenden sorgfältig vorenthält. Objektivität ist keineswegs Nicht-Teilnahme, — denn diese steht überhaupt jenseits von subjektivem und objektivem Verhalten — sondern eine positiv-besondre Art der Teilnahme — wie Objektivität einer theoretischen Beobachtung durch-

aus nicht bedeutet, dafs der Geist eine passive tabula rasa wäre, in die die Dinge ihre Qualitäten einschrieben, sondern die volle Tätigkeit des nach seinen eigenen Gesetzen wirkenden Geistes, nur so, dafs er die zufälligen Verschiebungen und Akzentuierungen ausgeschaltet hat, deren individuell-subjektive Verschiedenheiten ganz verschiedene Bilder von dem gleichen Gegenstand liefern würden. Man kann Objektivität auch als Freiheit bezeichnen: der objektive Mensch ist durch keinerlei Festgelegtheiten gebunden, die ihm seine Aufnahme, sein Verständnis, seine Abwägung des Gegebenen präjudizieren könnten. Diese Freiheit, die den Fremden auch das Nahverhältnis wie aus der Vogelperspektive erleben und behandeln läfst, enthält freilich allerhand gefährliche Möglichkeiten. Von jeher wird bei Aufständen aller Art von der angegriffenen Partei behauptet, es hätte eine Aufreizung von aufsen her, durch fremde Sendlinge und Hetzer stattgefunden. Soweit das zutrifft, ist es eine Exaggerierung der spezifischen Rolle des Fremden: er ist der Freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, mifst sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden[1].

Endlich gewinnt die Proportion von Nähe und Entferntheit, die dem Fremden den Charakter der Objektivität gibt, noch einen praktischen Ausdruck in dem abstrakteren Wesen des Verhältnisses zu ihm, d. h. darin, dafs man mit dem Fremden nur gewisse allgemeinere Qualitäten gemein hat, während sich das Verhältnis zu den organischer Verbundenen auf der Gleichheit von spezifischen Differenzen gegen das blofs Allgemeine aufbaut. Nach diesem Schema vollziehen sich überhaupt, in mannigfachen Anordnungen, alle irgendwie persönlichen Verhältnisse. Über sie entscheidet nicht nur, dafs bestimmte Gemeinsamkeiten zwischen den Elementen bestehen, neben individuellen Differenzen, die die Beziehung entweder beeinflussen oder sich jenseits ihrer halten.

---

[1]) Wo jenes aber seitens der Angegriffenen fälschlich behauptet wird, entstammt es der Tendenz der Höherstehenden, die Tieferen, die bisher in einem einheitlichen, engeren Verhältnis zu ihnen gestanden haben, doch noch zu exkulpieren. Denn indem sie die Fiktion aufbringen: die Rebellen wären eigentlich garnicht schuldig, sie wären nur aufgehetzt, die Rebellion ginge garnicht von ihnen aus — exkulpieren sie sich selbst, negieren sie von vornherein jeden realen Grund des Aufstandes.

Jenes Gemeinsame selbst vielmehr wird in seiner Wirkung auf das Verhältnis dadurch wesentlich bestimmt, ob es nur zwischen den Elementen eben dieses besteht und so, nach innen zwar allgemein, nach aufsen aber spezifisch und unvergleichlich ist — oder ob es für die Empfindung der Elemente selbst ihnen nur gemeinsam ist, weil es überhaupt einer Gruppe oder einem Typus oder der Menschheit gemeinsam ist. In dem letzteren Fall tritt, proportional der Weite des den gleichen Charakter tragenden Kreises, eine Verdünnung der Wirksamkeit des Gemeinsamen ein, es funktioniert zwar als einheitliche Basis der Elemente, aber es weist nicht grade d i e s e Elemente aufeinander hin, eben diese Gleichheit könnte ein jedes auch mit allen möglichen andern vergemeinsamen. Auch dies ist ersichtlich eine Art, in der ein Verhältnis gleichzeitig Nähe und Ferne einschliefst: in dem Mafse, in dem die Gleichheitsmomente allgemeines Wesen haben, wird der Wärme der Beziehung, die sie stiften, ein Element von Kühle, ein Gefühl von der Zufälligkeit grade d i e s e r Beziehung beigesetzt, die verbindenden Kräfte haben den spezifischen, zentripetalen Charakter verloren. Diese Konstellation nun scheint mir in dem Verhältnis zu dem Fremden ein aufserordentliches prinzipielles Übergewicht über die individuellen, nur der in Frage stehenden Beziehung eigenen Gemeinsamkeiten der Elemente zu besitzen. Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler oder sozialer, berufsmäfsiger oder allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden. In diesem Sinne kommt leicht auch in die engsten Verhältnisse ein Zug von Fremdheit. Erotische Beziehungen weisen in dem Stadium der ersten Leidenschaft jenen Generalisierungsgedanken sehr entschieden ab: eine Liebe wie diese habe es überhaupt noch nicht gegeben, weder mit der geliebten Person noch mit unsrer Empfindung für sie sei irgend etwas zu vergleichen. Eine Entfremdung pflegt — ob als Ursache, ob als Folge, ist schwer entscheidbar — in dem Augenblick einzusetzen, in dem der Beziehung ihr Einzigkeitsgefühl entschwindet; ein Skeptizismus gegen ihren Wert an sich und für uns knüpft sich grade an den Gedanken, dafs man schliefslich mit ihr nur ein allgemein menschliches Geschick vollzöge, ein tausendmal dagewesenes Erlebnis erlebte, und dafs, wenn man nicht

zufällig eben dieser Person begegnet wäre, irgend eine andre die gleiche Bedeutung für uns gewonnen hätte. Und irgend etwas davon mag keinem, noch so nahen Verhältnis fehlen, weil das Zweien Gemeinsame vielleicht niemals blofs ihnen gemeinsam ist, sondern einem allgemeinen Begriff zugehört, der noch viel andres einschliefst, viele Möglichkeiten des Gleichen; so wenig sie sich verwirklichen mögen, so oft wir sie vergessen mögen, hier und da drängen sie sich doch wie Schatten zwischen die Menschen, wie ein jedem bezeichnenden Worte enthuschender Nebel, der erst wie zu fester Körperlichkeit gerinnen müfste, um Eifersucht zu heifsen. Vielleicht ist das in manchen Fällen die generellere, mindestens die unüberwindlichere Fremdheit, als die durch Differenzen und Unbegreiflichkeiten gegebene: dafs zwar eine Gleichheit, Harmonie, Nähe besteht, aber mit dem Gefühle, dafs diese eigentlich kein Alleinbesitz eben dieses Verhältnisses ist, sondern ein Allgemeineres, das potenziell zwischen uns und unbestimmt vielen Andern gilt und deshalb jenem allein realisierten Verhältnis keine innere und ausschliefsende Notwendigkeit zukommen läfst. — Andrerseits gibt es eine Art von »Fremdheit«, bei der grade die Gemeinsamkeit auf dem Boden eines Allgemeineren, die Parteien Umfassenden, ausgeschlossen ist: hierfür ist etwa das Verhältnis der Griechen zum βάρβαρος typisch, all die Fälle, in denen dem Andern grade die generellen Eigenschaften, die man als eigentlich und blofs menschlich empfindet, abgesprochen werden. Allein hier hat »der Fremde« keinen positiven Sinn, die Beziehung zu ihm ist Nicht-Beziehung, er ist nicht das, als was er hier in Frage steht: ein Glied der Gruppe selbst.

Als solches vielmehr ist er zugleich nah und fern, wie es in der Fundamentierung der Beziehung auf eine nur allgemein menschliche Gleichheit liegt. Zwischen jenen beiden Elementen aber erhebt sich eine besondere Spannung, indem das Bewufstsein, nur das überhaupt Allgemeine gemein zu haben, doch grade das, was nicht gemeinsam ist, zu besondrer Betonung bringt. Dies ist aber im Falle des Land-, Stadt-, Rassefremden etc. auch wieder nichts Individuelles, sondern eine fremde Herkunft, die vielen Fremden gemeinsam ist oder sein könnte. Darum werden die Fremden auch eigentlich nicht als Individuen, sondern als die Fremden eines bestimmten Typus überhaupt empfunden, das Moment der Ferne ist

ihnen gegenüber nicht weniger generell als das der Nähe. Diese Form liegt z. B. einem so speziellen Fall wie der mittelalterlichen Judensteuer, wie sie in Frankfurt, aber auch sonst gefordert wurde, zu Grunde. Während die von den christlichen Bürgern gezahlte Beede nach dem jedesmaligen Stande des Vermögens wechselte, war die Steuer für jeden einzelnen Juden ein für allemal festgesetzt. Diese Fixiertheit beruhte darauf, dafs der Jude seine soziale Position als Jude hatte, nicht als Träger bestimmter sachlicher Inhalte. In Steuersachen war jeder andre Bürger Besitzer eines bestimmten Vermögens und seine Steuer konnte den Wandlungen dieses folgen. Der Jude aber war als Steuerzahler in erster Linie Jude und dadurch erhielt seine steuerliche Position ein invariables Element; am stärksten tritt dies natürlich hervor, sobald sogar diese individuellen Bestimmungen, deren Individualität durch die starre Unabänderlichkeit begrenzt war, fallen, und die Fremden eine durchgehend gleiche Kopfsteuer bezahlen. Mit all seiner unorganischen Angefügtheit ist der Fremde doch ein organisches Glied der Gruppe, deren einheitliches Leben die besondere Bedingtheit dieses Elementes einschliefst; nur dafs wir die eigenartige Einheit dieser Stellung nicht anders zu bezeichnen wissen, als dafs sie aus gewissen Mafsen von Nähe und gewissen von Ferne zusammengesetzt ist, die, in irgendwelchen Quanten jedes Verhältnis charakterisierend, in einer besonderen Proportion und gegenseitigen Spannung das spezifische, formale Verhältnis zum »Fremden« ergeben.

Während sich an die bisher betrachteten Erscheinungen das soziologische Interesse erst von dem Punkte an knüpfte, bei dem die Wirksamkeit einer besonderen Raumkonfiguration einsetzte, liegt bei andern das soziologisch Wichtige in dem vorgängigen Prozefs, in der Einwirkung, die die räumlichen Bestimmtheiten einer Gruppe durch ihre eigentlich soziologischen Gestaltungen und Energien erfahren. In den folgenden Beispielen wird diese Richtung des Zusammenhanges, wenn auch von der andern nicht rein ablösbar, so wenig wie diese es von jener war, doch als die bestimmende hervortreten.

A. Der Übergang aus einer ursprünglichen, auf Blut- und Stammesverwandtschaft beruhenden Organisation der Gruppe zu einer mechanischeren, rationellen, mehr politischen — wird oft dadurch bezeichnet,

daſs die Einteilung der Gruppe nach räumlichen Prinzipien erfolgt. Es ist vor allem die staatliche Einheit, die sich darin durchringt. Die Gefahr der Sippschaftsorganisation für den Staat liegt gerade in der Gleichgültigkeit ihres Prinzips gegen räumliche Beziehung. Der verwandtschaftliche Zusammenhang ist seinem Motiv nach völlig überräumlich und hat dadurch für die territorial begründete Staatseinheit etwas Ungreifbares. Eine politische Organisation, die auf dem Sippschaftsprinzip errichtet ist, muſs bei irgend erheblicherem Wachstum zerbröckeln, weil jede ihrer Unterabteilungen in sich einen zu festen, organischen, von dem gemeinsamen Boden allzu unabhängigen Zusammenhalt hat. Das Interesse der Staatseinheit fordert vielmehr, daſs ihre Untergruppen, so weit sie politisch wirksam sind, nach einem indifferenten Prinzip gebildet sind, das eben deshalb auch weniger exklusiv ist, als das verwandtschaftliche. Denn damit sie sich in gleicher Höhe über allen ihren Elementen erhebe, müssen die Distanzen zwischen diesen, besonders soweit sie überpersonal sind, irgendwie begrenzt sein; die Absolutheit des gegenseitigen Ausschlusses, die dem Blutsverwandtschaftsprinzip eigen ist, verträgt sich nicht mit der Relativität in der Stellung aller Staatselemente zueinander, denen als einziges Absolutes eben der Staat gegenübersteht. Diesen Forderungen entspricht nun auf das vortrefflichste die Organisation des Staates nach örtlich abgegrenzten Bezirkseinheiten. Von diesen ist nicht der Widerstand gegen die Interessen der Allgemeinheit zu erwarten, der von den partikularistischen Selbsterhaltungstrieben verwandtschaftlich geeinter Gruppen ausgeht; sie machen es möglich oder notwendig, daſs Elemente von genetisch und qualitativ verschiedenster Art, wenn sie sich nur lokal berühren, doch politisch vereinheitlicht sind. Kurz, der Raum als Grundlage der Organisation besitzt diejenige Unparteilichkeit und Gleichmäſsigkeit des Verhaltens, die ihn zum Korrelat der Staatsmacht mit ihrem ebenso zu bezeichnenden Verhalten zu ihren gesamten Subjekten geeignet macht. Das bedeutendste Beispiel ist die Reform des Kleisthenes; es gelang ihm, den partikularistischen Einfluſs der Adelsgeschlechter zu brechen, indem er das gesamte attische Volk in örtlich abgegrenzte Phylen und Demen als Grundlagen der Selbstverwaltung einteilte. Ohne solche bewuſste Absicht und deshalb nur in rudimentären Ansätzen zeigt dies Prinzip die israelitische Gesellschaft nach der Einwanderung in Kanaan. Während die ursprüngliche Verfassung trotz vieler ökono-

mischer, sozialer und religiöser Gleichheiten doch eine aristokratische war, einzelne vornehme Stämme und führende Geschlechter die andern dominierten, wird jetzt die Ortsangehörigkeit auf Kosten der Geschlechtszugehörigkeit bedeutsam. Aus den einzelnen Geschlechtern, die sich in je einem Dorf niedergelassen hatten, und geschlechtsfremden, aber ortsangehörigen Elementen, besonders den vorgefundenen kanaanäischen, bilden sich lokale Einheiten, neben den Geschlechtsältesten treten Stadtälteste auf. Und parallel mit diesem Aufwachsen des Lokalprinzips deuten eine Reihe von Erscheinungen an, wie der Diffusionscharakter des Hirtenlebens einer zentralisierenden Tendenz nachgibt: gröſsere Städte entstehen, umgeben von Flecken und Dörfern, die in jenen ihren Mittelpunkt und ihre Zuflucht sehen; in den Ältestenkollegien ist nun nicht mehr der Ruhm des Geschlechts, sondern der Vermögensbesitz entscheidend, was immer, insbesondere wenn der Geldbesitz zu überwiegen beginnt, auf eine politische Vereinheitlichung hinweist, weil Geschäftsverkehr und Geldbesitz eine ausgebreitete Macht nur in einem einigermaſsen einheitlich geordneten Gemeinwesen gewinnen können; endlich, das Königtum tritt auf, das zwar zunächst nicht tief in die sozialen Zustände eingreift, aber immerhin Steuer- und Kriegswesen zentralisiert und, für unsern Zusammenhang bezeichnend, das Land in Gouvernements aufteilt, die mit der alten Stammeseinteilung nicht zusammenfallen. In ganz andrer Einkleidung macht dasselbe Motiv sich noch an einem Entwicklungsstadium der englischen Hundreds geltend. Diese waren bekanntlich eine uralte germanische Einrichtung des Heerbannes, mit physiologischen Einheiten verglichen zwar formelhaft, aber immerhin von groſser psychologischer Enge und Zusammengehörigkeitsgefühl, die sich, wie mir scheint, erst veräuſserlichten und schematisierten, als der Begriff von den Menschen auf den Bezirk überging, der nach der Ansiedelung einhundert Heerespflichtige zu stellen hatte. Diese Tendenz erreichte ihren Abschluſs auf dem Höhepunkte der angelsächsischen Monarchie mit ihren zentralisierenden Bestrebungen: nun sind die Hundreds ein geographisch abgegrenzter Unterbezirk der Shires! Der monarchisch-zentralistische, einheitlich-organisatorische Charakter der christlichen Kirche zeigte sich gegenüber dem partikularistischen des Heidentums auch in dieser Form: die christlichen Heiligen, die allenthalben die Funktionen der alten Sippengötter übernehmen, beschirmen nicht mehr die verwandtschaftliche, sondern die

örtliche Gemeinde! — Der oben angedeutete Vorgang: der Anschlufs von Bewohnern des platten Landes an Städte — disponiert überhaupt zur Entwicklung der fraglichen Form. Denn während das Landleben aristokratische Sonderexistenzen und damit die Organisation nach Familienzusammenhängen begünstigt, ist die Stadt rationalistischer, mechanischen Lebensformen geneigter. Darum also legt die Kristallisierung um eine Stadt einerseits statt des physiologischen Motivs der Organisation das schematisch-lokalisierende nahe, andrerseits ist sie ersichtlich zentralistischer Natur und erleichtert die Zusammenfassung der sozialen Kräfte zu einheitlichen Aktionen. Die Schweizer haben sich zu Beginn der Neuzeit den Übergang von der Geschlechterverfassung zur Kirchspielverfassung durch die Anlehnung an tüchtige Städte sehr erleichtert, während die Dithmarschen bei vielfacher Gleichheit der Verhältnisse diesen Übergang nur sehr unvollkommen erreichten und wahrscheinlich über diese Rückständigkeit ihrer Verfassung um die Mitte des 16. Jahrhunderts ihre Freiheit verloren. Wie in der Organisation nach Prinzipien der Zahl, so spricht sich auch in der ihr innerlich verwandten nach Prinzipien des Raumes eine Mechanisierung der sozialen Elemente aus, im Gegensatz zu den Verwandtschaftsverfassungen, bei denen die Einzelgruppierungen etwas von der autonomen Einheit des Lebewesens haben; aber jener Charakter der Teile ist die Bedingung für die Zusammenfassung zu einem ausgedehnten Ganzen und für die Technik der Herrschaft, die dessen höhere Einheit über seine Elemente ausübt.

Es ist aber nicht nur die politische, sondern auch die wirtschaftliche Organisation, deren Vervollkommnung vielfach auf Einteilungen nach Raumprinzipien geht, so sehr diese in andern Fällen die niedere Stufe gegenüber den qualitativen und dynamischen darstellen. Die Differenzierung der Produktion im Raum tritt in zwei typischen Formen auf. Zuerst als Ablösung des Wandergewerbes. Nicht nur die Kaufleute wanderten seit den ältesten Zeiten, sondern später auch die Waffenschmiede und Goldschmiede, in Deutschland dann auch die Maurer, die den ursprünglich hier fremden Steinbau verstanden; vor Erfindung der Photographie wanderten noch im 19. Jahrhundert vielfach die Porträtmaler in ähnlicher Weise von Stadt zu Stadt. Auf dieser Stufe bilden also die Nachfragen, denen ein spezialisierter Handwerker von einem festen Wohnplatz aus genügen kann, noch kein zeitliches Kontinuum, sondern er mufs sich dieselben unabhängig

von ihren Raumpunkten zusammensuchen, um seine Arbeitskraft hinreichend auszunutzen. Mit der Zusammendrängung der Bevölkerung oder dem Wachsen ihrer Bedürfnisse tritt an Stelle dieser nur qualitativen, gegen die Raumbestimmtheit notgedrungen indifferenten Arbeitsteilung die lokalisierte: der Handwerker, Künstler, Kaufmann sitzt in seinem Atelier oder Laden und beherrscht von da aus eine Abnehmersphäre von bestimmtem Radius, möglichst so, dafs die Produzenten eines gewissen Gebietes sich nicht ins Gehege kommen. Oder die lokale Differenzierung geschieht, z. B. schon im alten Indien, so, dafs die Vertreter des gleichen Handwerks sich in einem bestimmten Stadtteil oder in Handwerkerdörfern zusammensiedeln. Gegenüber dem unorganisch-zufälligen Charakter des Wandergewerbes dient hier die Differenzierung nach Raumgesichtspunkten dem rationell-organischen Zusammenhang der Wirtschaft, und zwar sowohl auf ihren primitiven wie ihren ausgebildeten Stufen. Nur auf den letzteren findet sich die zweite wirtschaftliche Form der lokalen Differenzierung, die planmäfsige Verteilung der Absatzgebiete, wie sie etwa ein grofses Kartell unter sich vornimmt. Das Besondere hierbei ist, dafs der Sitz der Kartellgenossen zu ihren jeweiligen Absatzgebieten keine notwendige örtliche Beziehung hat. Z. B. könnten bei internationalen Kartellen Zoll- oder Valutaverhältnisse sehr wohl veranlassen, dafs ein bestimmter Markt garnicht dem nächstliegenden, sondern einem ganz weit abwohnenden Produzenten zugeteilt wird. Hiermit hat die lokale Einteilung den Gipfel der Rationalisierung erreicht. Denn indem der Wohnplatz der Subjekte selbst relativ gleichgültig, jedenfalls nicht über die Konfiguration allein entscheidend ist, wird diese nun durch den höchsten und endgültigen Punkt der ganzen Zweck- und Mittelreihe bestimmt, durch den schliefslichen Absatz an den Konsumenten. Wo so alle Vorbedingungen innerhalb der teleologischen Reihe, ohne eine eigene Bestimmung mitwirken zu lassen, gegen ihr Definitivum völlig nachgiebig geworden sind, ist das Gebilde eben völlig rationalisiert, von der Einheit des Zweckgedankens logisch durchdrungen. Die auf diesem Wege gewonnene Organisation ist eine lokale, nach Raumgebieten des Absatzes bestimmte; allein eben diese räumliche Differenzierung ist jetzt ihrerseits nach rein rationalen, vom Raume unabhängigen Gesichtspunkten vollzogen.

B. Die Herrschaftsübung über Menschen dokumentiert ihre Eigenart oft in der besonderen Beziehung zu ihrem räumlichen Gebiete.

Wir erblicken die Gebietshoheit als Folge und Ausdruck der Hoheit über Personen. Der Staat herrscht über sein Gebiet, weil er sämtliche Bewohner desselben beherrscht. Gewiſs könnte man scheinbar erschöpfender sagen, daſs im Gegenteil das letztere der Fall sei, weil das erstere gelte; denn da es gar keine ausnahmslosere Umfassung einer Menschenzahl gibt als die für den Raum derselben geltende — wie die geometrischen Sätze, eben weil sie für den Raum gelten, für alle Gegenstände im Raum gelten müssen —, so scheint die Hoheit über das Gebiet die erste und allein zulängliche Ursache der Hoheit über die Menschen in demselben zu sein. Dennoch ist diese Gebietshoheit eine Abstraktion, eine nachträgliche oder vorwegnehmende Formulierung der Personenherrschaft, indem sie auſser der Herrschaft über die jeweiligen Personen an ihren jeweiligen Orten besagt: an welchen Orten dieses Gebietes sich auch diese oder andre Personen befinden werden, sie werden immer in gleicher Weise untertan sein. Aus dieser Unendlichkeit sozusagen punktueller Möglichkeiten macht der Begriff der Gebietshoheit ein Kontinuum, er antizipiert mit der lückenlosen Form des Raumes, was als konkreter Inhalt immer nur hier und dort realisiert werden kann. Denn die Staatsfunktion kann immer nur Beherrschung von Personen sein, und die Herrschaft über das Gebiet in demselben Sinne wäre ein Nonsens. Diese ist begrifflich angesehen nur der Ausdruck und als juristische Tatsache die Folge der Ausnahmslosigkeit, mit der der Staat die wirklichen und möglichen Subjekte innerhalb seiner Grenzen beherrscht. Es hat natürlich genug historische Formationen gegeben, in denen eine staatliche oder individuelle Gewalt den Boden besitzt und daraus die Herrschaft über seine Bewohner herleitet: so in feudalen und patrimonialen Verhältnissen, in denen die Menschen nur Pertinenzen des Bodens sind, so daſs der privatrechtliche Verkauf des letzteren auch sie zu Untertanen des neuen Besitzers macht; so die russischen Gutsherrschaften, bei denen zu dem Gut als solchem so und so viele »Seelen« gehörten; dasselbe Motiv überträgt sich auf ein partielleres Gebiet, wo der Satz »cujus regio, ejus religio« gilt. Allein in Wirklichkeit folgt doch niemals die Herrschaft über Menschen dem Besitz des Gebietes in demselben Sinne, wie aus ihm die Verfügung über den Früchteertrag des Bodens folgt. Vielmehr der Zusammenhang zwischen beiden muſs immer erst durch besondere Normen oder Machtübungen hergestellt werden, d. h. die Personenbeherrschung muſs immer ein

besonderer Zweck sein, eine ausdrückliche Absicht, keine selbstverständliche Kompetenz. Ist das aber der Fall, so ist die Hoheit über das Land als Gebiet jener Menschen unvermeidlich etwas Sekundäres, eine Technik oder ein zusammenfassender Ausdruck für die Personenherrschaft, um die allein es sich unmittelbar handelt, im Gegensatz zu der Verfügung über das Land um seiner Früchte oder sonstigen Ausnutzung willen. Im letzteren Falle ist der Besitz des Landes das unmittelbar Wesentliche, weil ihm die Fruktifizierung selbstverständlich folgt. Nur die Verwechslung dieser beiden Bedeutungen der Gebietsherrschaft kann verkennen lassen, daſs hier die soziologische Formung, das bestimmte Untertänigkeitsverhältnis innerhalb einer Gruppe, den Raumbegriff bestimmt. Darum finden wir auch da, wo nicht, wie im Feudalismus, die privatrechtliche Bodennutzung im Vordergrund des Bewuſstseins steht, sehr häufig den König keineswegs als König des Landes, sondern nur seiner Bewohner bezeichnet, z. B. im älteren semitischen Königtum.

Aber nicht nur die allgemeine Tatsache der Herrschaft, sondern auch ihre speziellen Formungen münden in einem räumlichen Ausdruck. Infolge der funktionellen Zentralisiertheit, die das Wesen des römischen Staates so gut wie später das des französischen und englischen bildete, konnte das römische Weltreich bis an sein Ende als von der Stadt abhängiges Gebiet und konnten in Frankreich und England Paris und London als die festen Sitze jener zentralisierenden Macht gelten. Den konsequentesten Ausdruck im Räumlichen gewinnt diese soziologische Form in dem tibetanischen Kirchenstaat: die Hauptstadt Lhassa hat genau in ihrem Mittelpunkt ein groſses Kloster, auf das sämtliche Landstraſsen zuführen und in dem die Regierung ihren Sitz hat. Andrerseits nun: der germanische Staat konnte, als nach den Karolingern die Umbildung in einen föderativen Reichsverband entschieden war, überhaupt kein dinglich-räumliches Zentrum mehr haben, sondern nur ein labiles und persönliches. Der Mangel einer festen Hauptstadt und das fortwährende Umherziehen des Königs war die logisch-lokale Folge jener politischen Struktur. Der formale Charakter dieses Zusammenhanges wird noch stärker betont, wenn eine Änderung der staatlichen Verhältnisse, bloſs weil sie eben eine Änderung ist, die Verlegung der Hauptstadt zur Folge hat; der alte Zustand ist mit der Hauptstadt so eng assoziiert, sei es verwaltungstechnisch, sei es bloſs psychologisch, daſs der neue zweckmäſsiger-

weise eine Verlegung derselben verlangt, und zwar insofern gleichgültig wohin; nur anderswo als an dem frühern Orte mufs sie sein. So wurde mehrfach in den skandinavischen Reichen die Hauptstadt verlegt, als das Christentum eingeführt wurde, so hat insbesondere im Orient die Thronbesteigung eines neuen Herrschers oft einen Wechsel der Hauptstadt zur Folge gehabt: die räumliche Projektion der funktionellen Änderung. Gerade im kleinsten Mafsstabe ist dies am bezeichnendsten, weil sehr geringe räumliche Verschiebungen sachlich nicht das Geringste ausmachen, sondern nur die Tatsache der Veränderung überhaupt markieren. So häufig bei afrikanischen Stämmen: die Häuptlingswohnung ist dort oft die einzige einigermafsen stadtähnliche Siedelung, und um die Abhängigkeit dieses Gebildes von der Person des Fürsten recht fühlbar zu machen, wird sie, wenn der Herrscher wechselt, um einige Kilometer verlegt. In solchen Fällen erscheint die Stadt des Herrschers wie ein Gewand, das seine Person umgibt, und gleich diesem, nur in derselben Richtung weitergehend, als eine Erweiterung der Persönlichkeit selbst, als ein Ausstrahlen ihrer Bedeutung, deren Schicksalen also die jener Lokalität folgen müssen. Dafs diese Lokalisierung der Herrschermacht eine relative ist, d. h. ihren Sinn an ihrem Verhältnis zu dem Wohnplatz der Untertanen hat, drückt sich recht gut in einer etwas paradoxen Erscheinung aus, die von den Betschuanen berichtet wird: wenn die Familien mit ihrem Häuptling unzufrieden sind, so verjagen sie ihn nicht, sondern verlassen ihrerseits das Dorf, so dafs es vorkommt, dafs der Häuptling sich eines Morgens ganz allein im Dorf findet — eine negative Form der lokalen Gestaltung, die aus dem Herrschaftsverhältnis hervorgeht. In der Art, wie der Raum zusammengefafst oder verteilt wird, wie die Raumpunkte sich fixieren oder sich verschieben, gerinnen gleichsam die soziologischen Beziehungsformen der Herrschaft zu anschaulichen Gestaltungen.

C. Dafs sich gesellschaftliche Vereinheitlichungen in bestimmte räumliche Gebilde umsetzen, findet sein alltägliches Beispiel darin, dafs die Familie und der Klub, das Regiment und die Universität, die Gewerkschaft und die religiöse Gemeinde ihre festen Lokalitäten, ihr »Haus« haben. Alle Vereinigungen, die ein eigenes Haus besitzen, so weltweit unterschieden ihre Inhalte sein mögen, zeigen damit einen gemeinsamen soziologischen Charakterunterschied gegen die gewissermafsen freischwebenden Verbindungen, wie Freundschaften oder Unter-

stützungsvereine, Genossenschaften zu vorübergehenden oder zu illegalen Zwecken, politische Parteien und alle jene in die Praxis selten übergreifenden Vergesellschaftungen, die im bloſsen Bewuſstsein gemeinsamer Überzeugungen und paralleler Bestrebungen bestehen. Einen dritten Charaktertypus der gleichen soziologischen Kategorie machen diejenigen gröſseren Gebilde aus, die zwar nicht als solche fest domizilierte sind, deren einzelne Elemente aber je ein Haus besitzen: so die Gesamtarmee aus den Kadres, deren jedes eine Kaserne hat, so die Kirche als Vereinigung aller Gleichgläubigen, die in Kirchengemeinden zerfallen, so die Familien im weiteren Sinne gegenüber ihren einzelnen Hausständen, und unzähliges andre. Gewiſs ist dies nur eine unter den vielen Bestimmungen, in denen sich der Aggregatzustand einer Vergesellschaftung ausdrückt und die ihn rückwirkend tragen helfen. Allein es ist wichtig, sich klar zu machen, nicht nur daſs der zentrale Zusammenhalt sich an so vielen peripherischen Punkten ausspricht, sondern daſs die Wichtigkeiten jenes und dieser oft kontinuierlich in einander übergehen: die wirkliche Struktur einer Vergesellschaftung wird keineswegs durch ihr soziologisches Hauptmotiv allein bestimmt, sondern durch eine groſse Anzahl von Verbindungsfäden und Verknotungen innerhalb ihrer, von Verfestigungen und Flüchtigkeiten, die alle in Bezug auf das soziologisch Entscheidende: die Bildung einer Einheit aus einer Vielheit — nur graduelle Unterschiede der Wirksamkeit aufweisen.

Das »Haus« der Gemeinschaft ist nun nicht in dem Sinne des bloſsen Besitzes gemeint, wie sie als juristische Person auch ein zweites oder ein Stück Land besitzen kann, sondern als die Lokalität, die als Wohn- oder Versammlungsstätte der räumliche Ausdruck ihrer soziologischen Energien ist. In diesem Sinne h a t sie nicht eigentlich das Haus, denn als ökonomischer Wertgegenstand kommt es hier nicht in Betracht, sondern sie i s t es, das Haus stellt den Gesellschaftsgedanken dar, indem es ihn lokalisiert. Der Sprachgebrauch deutet das an, wenn er eine Familie ein Haus nennt, wenn die »Kirche« gleichmäſsig den Sinn des Gebäudes und der ideellen Vereinigung hat, wenn die Universität, der Klub usw. dieselbe Doppeldeutigkeit zeigen. Mit dem Wort Sippe hängt das altindische sabhā zusammen, das ursprünglich die Versammlung der Dorfgemeinde bedeutet, dann aber das Gemeindehaus, in dem diese Versammlungen stattfanden. Am entschiedensten tritt der solidarische Zusammenhang zwischen

der Vereinigung selbst und ihrem Hause an den Gemeinschaften der unverheirateten Männer hervor, die eine der frühesten klassenmäſsigen Organisationen darzustellen scheinen und sich jetzt noch in Mikronesien und Melanesien sowie bei einigen Indianern und Eskimos finden. Es ist eine Lebensgemeinschaft vor der familiären, die zwar individuelle Tätigkeiten der Einzelnen nicht ausschlieſst, aber ihrem Essen und Schlafen, ihren Spielen und Liebesabenteuern eine gemeinsame Stätte gibt und die Männer, die eben nur in ihrem Unverheiratetsein ihren Berührungspunkt haben, zu einer sozialen Einheit zusammenschlieſst — wozu höhere Verhältnisse kaum eine Analogie besitzen. Von dieser Vergemeinsamung ist offenbar das Haus, das »Männerhaus«, die unumgängliche Verkörperung, diese Art der Klassenbildung kann überhaupt nicht stattfinden, wenn sie nicht an einem gemeinsamen Hause ihren Anhalt, ihren Kristallisationspunkt und sichtbaren Ausdruck gewinnt. Obgleich in dieser Hinsicht der Vergleich früherer und entwickelterer Zeiten unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, so scheint es mir, als ob die ersteren mit ihrer naiv-sinnlichen, dem Abstrakten fremden Art ein vergleichsweise regeres Bedürfnis gehabt hätten, die Zusammengehörigkeit derartiger Gemeinsamkeiten und ihren Abschluſs gegen die umgebenden Gebilde durch die Geschlossenheit eines Hauses anschaulich zu machen. Das gemeinsame Haus ist das Mittel und die dingliche Darstellung jener äuſserlich-lokalen Berührung, ohne die primitive Epochen sich überhaupt kein innerliches Zusammengehören denken können. Der gemeinsame Begräbnisplatz liegt in derselben formalen Richtung. Während das Interesse an diesem jetzt höchstens die engste Familie einschlieſst, haben die mittelalterlichen Gesellenverbände stets die Vorstände der Kirche, mit der sie in Verbindung standen, um einen gemeinsamen Begräbnisplatz gebeten, und schlieſslich gehört die Kultstätte, wo der Mensch sich dauernd mit seinem Gott zusammenfindet, unter dieselbe Rubrik. Der Tempel ist doch nicht nur der Sammelplatz der Gläubigen und insofern Ergebnis und Träger ihrer Zusammengehörigkeit; sondern er ist auch die Sicherung und Projizierung der Tatsache, daſs die Gottheit mit ihren Gläubigen eine örtliche Gemeinschaft hat. Darum hat man auch mit Recht hervorgehoben, daſs der Kultus von Pfählen und Steinen, die Menschen hergerichtet haben, zwar unpoetischer und scheinbar roher ist, als die Verehrung einer Quelle oder eines Baumes, daſs aber in Wirklichkeit das erstere eine vertraulichere Nähe zwischen

dem Gott und dem Gläubigen einschliefst. Denn in dem Naturobjekt wohnt der Gott sozusagen von sich aus und ohne Rücksicht auf den Menschen, der sich ihm erst nachträglich und zufällig nähert; wenn er aber einwilligt, in dem Werke von der Hand eines Menschen zu wohnen, so ist damit eine ganz neue Beziehung beider geknüpft, das Menschliche und das Göttliche hat eine gemeinsame Stätte gefunden, die eben beider Faktoren bedarf, das soziologische Verhältnis des Gottes und seiner Verehrer, und grade nur dieses, hat sich in einem räumlichen Gebilde investiert.

Eben diese soziologische Einheit, die überhaupt zu ihrer Lokalisierung an fixierten Plätzen und Gebilden führt, scheint durch blofs graduelle Steigerung ihrer Kraft und Enge die Bestimmungen darüber zu veranlassen, dafs der an jener Einheit Teilhabende nun auch diese Örtlichkeit nicht verlassen dürfe. In Wirklichkeit ist es umgekehrt: gerade weil die Gruppe ihre Einheit und deren innere Macht über jedes Mitglied noch nicht hinreichend gefestigt fühlt, greift sie zur äufserlichen Fesselung. Mindestens kann die Bindung an die Lokalität, ebenso wie ihr Gegenteil, zwei ganz entgegengesetzten soziologischen Kraftmafsen entspringen: die Liberalität, mit der der moderne Staat seine Bürger ziehen läfst, sei es, um sich ihm ganz zu entfremden, sei es, um auch in der Ferne noch die Zugehörigkeitsrechte zu geniefsen, beweist die Höhe und Stärke, mit der sich sein Fürsichsein jenseits seiner einzelnen Elemente gestellt hat; umgekehrt ist die lokale Diffusion der Familie gegenüber ihrer dauernden Zentrierung im Heimatshause doch das Symptom für die allmähliche Schwächung des Familienprinzips. Bei den Zwangsmafsregeln nun, die den Zusammenhalt der Gruppe durch die Bindung der Einzelnen an die umschriebene Lokalität, den äufseren Träger der Gruppeneinheit, erreichen wollen, ist das Wesentliche, dafs man dem keine Rechte geben will, der sie nicht selbst an Ort und Stelle ausübt. Das ist ein ganz allgemeiner Zug früher, insbesondere vorgeldwirtschaftlicher Verhältnisse; denn hier fehlt noch die soziologische Abstraktionsfähigkeit, die den Ausgleich von Rechten und Pflichten von der Raumnähe unabhängig macht, und von der die Geldwirtschaft ebenso Wirkung wie Ursache ist. Indem ich auf die frühere Betrachtung der gleichen Tatsachen unter dem Gesichtspunkte der räumlichen »Fixiertheit« verweise, führe ich hier nur zwei bezeichnende Beispiele an. Die Charte von St. Quentin, die Philipp August 1195 dieser Kommune verlieh,

zeigt auffallend viele städtische Freiheiten, unbedingtes Verordnungs- und Besteuerungsrecht der Kommune, einheimisches Gericht usw. Aber ausdrücklich sind die Bürger zum regelmäſsigen Aufenthalt in der Stadt verpflichtet und dürfen nur zu vorbestimmten Jahreszeiten auſserhalb derselben verweilen. Und das andere: solange die Frankfurter Zünfte vom Rate im wesentlichen unabhängig waren, bedurfte es zur Zunftzugehörigkeit nicht des Bürgerrechts. Ja, wer die Stadt verlieſs, konnte doch sein Zunftrecht behalten. Erst seit 1377, als die Zünfte dem Rate unterworfen waren, durfte keiner in die Zunft aufgenommen werden, der nicht zuvor Bürger geworden wäre, und wer das Bürgerrecht aufgab, verlor zugleich seine Mitgliedschaft in der Zunft. Der erstere Fall ist deshalb charakteristisch, weil er die Freiheit der Kommune sehr scharf gegen die Freiheit ihrer Individuen abhebt. Während das Ganze schon Selbstbestimmungsrecht und innere Bewegungsfreiheit erhielt, wuſste man den Bestand dieses Ganzen nicht anders als durch die Fesselung der Elemente an seine Lokalität zu sichern. Das zweite Beispiel zeigt die Macht der Lokalität als Verkörperung der Gruppeneinheit noch stärker. Die Zunftverbindung, von einem bloſs sachlichen Motive zusammengehalten, ist gegen die kommunale Einheit und deshalb gegen die Frage nach dem Aufenthaltsorte ihrer Individuen relativ gleichgültig. Sobald aber der mehr formal-funktionelle, nicht auf einen bestimmten Einzelinhalt festgelegte Sozialcharakter der Stadt über jene Herr wird, kristallisiert er sofort zu der Forderung lokaler Bindung. Der technisch-inhaltliche Gesichtspunkt der Zunft ist an sich überlokal und gibt deshalb in dem Maſse seiner Herrschaft den Individuen gröſsere Freiheit der Bewegung als der rein soziologische des Stadtregimentes; dieser wird nicht so leicht wie jener zu einer abstrakten Einheit, sondern verlangt die räumlich-konkrete, die er durch den Ortszwang realisiert. Von hier aus ist es eine Übergangserscheinung, wenn das Stadtrecht von Brabant 1192 zwar von den Bürgern verlangt, daſs sie dem Herzog und der Stadt Treue schwören, ihnen aber gestattet, nach einem Aufenthalt von Jahr und Tag ungehindert fortzuziehen. Durch diese ausdrückliche Hervorhebung wird, wenn auch die tatsächlichen Verhältnisse nicht anders liegen als bei dem vorigen Typus, doch ein neuer Gesichtspunkt wirksam: das Individuum schulde für Rechte, Ehre oder Schutz, die es durch die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft genieſst, eine Gegenleistung, die in diesem Fall durch eine

bestimmte Dauer des Aufenthalts abgetragen wird. Hiermit tritt das Ganze als solches seinen Elementen mit Verpflichtungen und Gewährungen, wie zwischen zwei Parteien, gegenüber, die Stadt als Einheit gewinnt ein Fürsichsein, und in demselben Maſse wird die Distanz gegen die Individuen gröſser und die physisch-lokale Bindung entbehrlicher, an der allein das frühere Stadium seine soziologische Einheit verwirklichte. Und dieser räumliche Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem Individuum und seiner Gruppe bleibt seinem Sinne nach der gleiche, wenn andre Lebensbedingungen der Gruppe als ganzer ihn in die genau entgegengesetzte Erscheinung kleiden. Bei nomadischen Völkern, bei manchen Arabern, bei den Rekabäern, die den Israeliten nahe standen, war es gesetzlich verboten, Felder zu besitzen oder ein Haus zu bauen. Hier hätte eben die örtliche Interessenfixierung des Individuums seine Lösung von dem Zusammenhang mit seinem umherschweifenden Stamme eingeleitet. Die Lebensform räumlicher Ungebundenheit drückt hier also die soziologische Einheit ebenso aus, wie das Gegenteil von jener es tut, wenn diese lokal festgelegt ist.

D. Endlich gewinnt der leere Raum als leerer eine Bedeutung, in der sich bestimmte soziologische Beziehungen negativer wie positiver Art ausdrücken. Es handelt sich dabei also nicht um die Folgen eines gegebenen Raumintervalls für die Wechselwirkungen derer, zwischen denen es besteht; sondern um derartige räumliche Bestimmtheiten als Folgen anderweitiger gesellschaftlicher Bedingungen. In frühen Zeiten haben Völker oft das Bedürfnis, daſs ihre Grenze nicht unmittelbar auch die eines andren Volkes sei, sondern daſs an sie zunächst ein wüster Landstrich sich anschlieſse. Unter Augustus suchte man die Reichsgrenze auch dadurch zu sichern, daſs man z. B. den Landstrich zwischen dem Rhein und dem Limes entvölkerte: Stämme wie die Usipeter und Tenkterer muſsten teils auf das linke Ufer übersiedeln, teils sich tiefer in das Land hineinziehen. Während der wüste Strich hier noch Reichsgebiet war, sollte von Nero an auch jenseits der römischen Grenzen zunächst unbewohntes Land liegen. So hatten schon früher die Sueven eine Wüste um ihr Gebiet geschaffen, so lag zwischen Dänen und Deutschen das Isarnholt, zwischen Slaven und Deutschen der Sachsenwald usw. Auch indianische Stämme hielten darauf, daſs zwischen je zweien ein weiter, niemandem gehöriger Landstrich läge. Das Schutzbedürfnis der einzelnen Gruppen ist natürlich

die Veranlassung hiervon, und kaum in irgend einer andren Beziehung wird der Raum so als reine Distanz, als qualitätslose Ausdehnung ausgenutzt. In der Regel treibt eine Schwäche oder Unbehülflichkeit zu dieser Maſsnahme, genau wie sie gelegentlich den Einzelnen in die Einsamkeit treibt. Das soziologisch Bezeichnende ist, daſs die so gewonnene Defensive mit dem ganz entsprechenden Verzicht auf Offensive bezahlt wird und die Idee des Ganzen sich in der Redensart ausdrückt: tu' mir nichts, ich tu' dir auch nichts! Dieses Schema herrscht nicht nur zwischen Personen, die sich überhaupt nichts angehen, sondern bestimmt auch als durchaus positive und bewuſste Maxime unzählige Verhältnisse solcher Menschen, die vielerlei miteinander teilen, bei denen gerade Anreize und Ansätze zu vielerlei Reibungen vorhanden sind. Im äuſseren Effekt ordnet sich dies der andren allgemeinen Maxime ein: wie du mir, so ich dir — während es innerlich genau entgegengesetzten Wesens ist. Das letztere Prinzip, obgleich nach ihm das Verhalten der redenden Partei sich nach dem der andren richten will, zeigt noch aggressiven Charakter, mindestens Gerüstetheit für jede Eventualität. Jenes erstere dagegen, obgleich es die Initiative ergreift, beweist gerade das Gegenteil der Offensive und Gerüstetheit, indem es durch eigenes Waffenniederlegen den andern, wie auch seine Stimmung sei, zu eben demselben veranlassen will. Unter den vielfachen Fällen, in denen die Maxime: tu' mir nichts, ich tu' dir auch nichts — das Benehmen bestimmt, gibt es keinen reineren und anschaulicheren als den des wüsten Gebietes, das eine Gruppe um ihre Grenze legt; hier hat sich die innere Tendenz völlig in die Raumform hinein verkörpert.

Das Prinzip, das dem der Grenzwüste entgegengesetzt ist, vertritt auch die entgegengesetzte Gesinnung: quaeque terrae vacuae, so drückt es Tacitus aus, eas publicas esse; das ist ebenso gelegentlich von den Germanen wie neuerdings von den amerikanischen Ansiedlern den Indianern gegenüber behauptet worden. Es zeigt offenbar einen fundamentalen Unterschied in den Beziehungsformen zweier Gruppen, ob der leere Raum zwischen ihnen keinem gehören soll oder potentiell beiden, indem jeder, der es will, die Hand darauf legen kann und damit freilich oft den Streit entfesseln wird, den der andre Modus gerade vermeiden will. Diese Unterschiedsform ist von typischer Bedeutung. Daſs ein Objekt von vorn herein keiner von verschiedenen Parteien gehört, kann sich konsequenterweise sowohl zu rechtlicher Fixierung

entwickeln, so daſs sich keine an ihm vergreifen darf, als auch dazu, daſs es jede darf, bezw. daſs die zuerst zugreifende besitzberechtigt sein soll. Schon rein persönliche Beziehungen verlaufen gemäſs dieser Differenz. Zwischen zwei Menschen besteht oft ein Gegenstand oder ein Gebiet theoretischen oder gefühlsmäſsigen Interesses, das sie wie auf eine stillschweigende Verabredung hin nicht berühren, sei es weil diese Berührung schmerzlich wäre, sei es, weil sie einen Konflikt davon befürchten. Dies entspringt keineswegs immer aus bloſser Zartheit der Empfindung, sondern auch aus Feigheit und Schwäche. Die Personen lassen hier gleichsam ein Gebiet zwischen sich leer und wüst, während ein kräftiges Zugreifen, das den ersten Choc nicht scheut, dasselbe zu Fruchtbarkeiten und neuen Verknüpfungen entwickeln könnte. Deshalb liegt eine ganz andre Nüance vor, wo dies letztere beiderseitig gefühlt und deshalb dem ersten Beschreiten des vermiedenen Gebietes ein Vorsprung, eine Anerkennung, eine begünstigtere Fruktifizierung desselben als Lohn des Mutigen folgt. Im Spiel von Kindern ist das gleichfalls zu beobachten: daſs irgend ein Gegenstand für alle tabu ist, daſs Wetteifer oder Kooperation sich auf ihn nicht erstrecken darf, sozusagen ein öffentliches Nichteigentum, im Gegensatz zu den Dingen, die als öffentliches Eigentum gelten, und deren sich der erste, der will, oder dem es gelingt, bemächtigen kann. Wirtschaftende Persönlichkeiten lassen manchmal gewisse Möglichkeiten unverwirklicht, — in der Ausnutzung der Arbeiter, der Ausdehnung der Geschäftszweige, der Anlockung der Abnehmer — weil sie einen allzu heftigen Zusammenstoſs, dem sie ihre Kräfte nicht gewachsen fühlen, davon befürchten; während stärkere Konkurrenz, diesen resignierten Schutz preisgebend, alle irgend bereit liegenden Kräfte und Chancen ihres Gebietes aktualisiert und alles bisher Unausgenutzte für ein öffentliches Eigentum in dem Sinne ansieht, daſs jeder, der zuerst kommt, davon soviel nehmen oder soviel daraus machen darf, wie er imstande ist. Endlich auf dem Gebiet des Handelns überhaupt, insoweit es unter der Kategorie des Sittlichen angesehen wird. Da eine soziale Organisation niemals über hinreichende Gesetze und Kräfte verfügt, das sittlich erwünschte Verhalten ihrer Mitglieder durchgehends zu erzwingen, ist sie darauf angewiesen, daſs diese sich freiwillig die Ausnutzung der Lücken ihrer Gesetze versagen. Den anständigen Menschen umgibt eine Sphäre von gegen andre geübten Reserven, von Resignationen auf egoistische Handlungen, die der Gewissenlose ohne weiteres

ausübt, weil sie überhaupt nur durch innere sittliche Impulse untersagt werden können. Daher eben die häufige Wehrlosigkeit des moralischen Menschen; er will eben nicht mit denselben Waffen und um dieselben Preise kämpfen wie der Schurke, der alle bereit liegenden Vorteile ergreift, sobald er es ohne äufseres Risiko kann. So besteht zwischen gewissenhaften Menschen sozusagen ein ideelles Vakuum, in das der Unsittliche eindringt, und von dem er profitiert. Das inhaltliche wie das soziologische Wesen ganzer gesellschaftlicher Kreise bestimmt sich danach, inwieweit jener Verzicht auf egoistische Chancen sich zwischen die Einzelnen schiebt, jeden gegen Angriffe eines jeden sichernd, oder ob das allgemeine Verhalten sich nach dem Wahlspruch: was nicht verboten ist, ist erlaubt — richtet. Unter der unendlichen Verschiedenheit all dieser Erscheinungen wird so eine formale Gleichheit im Unterschied der Verhaltungsarten fühlbar. Jener Gegensatz zwischen dem Prinzip der Grenzwüste und dem, dafs das von niemandem besessene Terrain für jeden okkupierbar wäre, wird so seiner Grundidee nach des zufälligen und äufserlichen Charakters entkleidet; es zeigt sich als die anschauliche Verkörperung, als das am Raum realisierte Beispiel eines typischen funktionellen Gegenseitigkeitsverhältnisses zwischen Individuen oder Gruppen.

Einen ganz andren Sinn gewinnt die Neutralität des unbewohnten Raumes, indem sie ihn zu positiven Diensten befähigt: seine Funktion, die bisher eine trennende war, kann auch eine verbindende werden. Begegnungen von Personen, die auf dem Gebiet der einen oder dem der andren untunlich wären, können manchmal doch auf neutralem Gebiet stattfinden, und die Dauerform eines solchen wird besonders in primitiven Epochen ein unbewohnter, niemandem gehöriger Landstrich sein. Denn wo Bewohner sind, ist deren Unparteilichkeit und damit die Sicherheit jeder der zusammenkommenden Parteien nie dauernd gewährleistet, und vor allem kann eine geistige Verfassung, die noch ganz am Sinnlich-Konkreten haftet, sich die Neutralität eines Territoriums wohl nicht besser vorstellen, als dafs eben niemand darauf wohnt; zu der Neutralität als allgemeiner, ganz positiver Verhaltungsweise ist von hier, wo sie ein blofses Manko bezeichnet, ein weiter Weg, und deshalb wird sie zunächst auf Raumteilen haften, die zwar ganz bestimmte Möglichkeiten von Beziehungen geben, aber doch von sich aus völlig indifferent sind. Von allen Potenzen des Lebens ist der Raum am meisten die zur Anschauung gewordene Unparteilichkeit;

fast alle andren Inhalte und Formen unseres Milieus haben durch ihre spezifischen Eigenschaften irgendwie andre Bedeutungen und Chancen für die eine als für die andre Person oder Partei, und nur der Raum eröffnet sich jeglichem Dasein ohne irgend ein Präjudiz. Und dieser Neutralität des Raumes überhaupt nähert sich für die praktischen Verwertungen am meisten das unbewohnte, niemandem gehörige Terrain, das eben sozusagen bloſs Raum und weiter nichts ist. So ist dieses der gegebene Ort für den wirtschaftlichen Tauschverkehr primitiver Gruppen, die eigentlich in stetem, allenfalls latentem Kriegszustande und Miſstrauen gegeneinander leben. Der Wirtschaftsverkehr als Austausch objektiver Werte ist ja von vornherein ein Prinzip der Neutralität und der Stellung jenseits sonstiger Parteiung; selbst bei indianischen Stämmen, die auf Kriegsfuſs stehen, darf der Händler ungehemmt von einem zum andern kursieren. Die neutrale Zone, die man sich nicht anders, denn als die unokkupierte vorstellen konnte, findet sich deshalb als Korrelat des neutralen Warenaustausches allenthalben und wird z. B. im frühesten England ausdrücklich hervorgehoben. Hier ist zwar die Rede von the boundary place between two or more marks: dies sei anerkannt worden als a neutral territory where men might meet, zum Tauschverkehr, if not on friendly terms, at least without hostility. Eigentlich also handelt es sich hier um die Grenzlinie, an der die Begegnung stattfindet, so daſs keine der Parteien ihr eigenes Gebiet zu verlassen braucht; allein wie, wenn wir von der »Gegenwart« sprechen, wir nicht die genaue Gegenwart meinen, sondern sie diesseits und jenseits dieses bloſsen Punktes aus einem Stückchen Vergangenheit und einem Stückchen Zukunft zusammensetzen — so dürfte der Grenzstrich für die Praxis wohl allenthalben als eine schmälere oder breitere Zone aufgetreten sein oder sich zu einer solchen gedehnt haben, so daſs jede Partei, wenn sie die Grenze der eigenen Mark überschritt, darum noch nicht die der Gegenpartei betrat. Damit ordnet sich der neutrale Raum in einen bedeutsamen soziologischen Typus ein. Wo auch immer zwei Parteien sich im Konflikt befinden, wird es für dessen Entwicklung wichtig sein, wenn jede der Parteien der andren entgegenkommen kann, ohne auf deren Gebiet einzutreten, also ohne Supposition entweder des feindlichen Angriffes oder des Sich-Ergebens. Ist eine solche Möglichkeit des Begegnens gegeben, ohne daſs im übrigen einer von beiden seinen Standpunkt zu verlassen braucht, so ist damit jene Objektivation und Differen-

zierung eingeleitet, die das Streitobjekt im Bewufstsein der Parteien von denjenigen Interessen trennt, die jenseits jenes liegen, bezüglich deren eine Verständigung oder Gemeinsamkeit möglich ist, und die rohere oder impulsivere Geistesverfassungen in jene Feindseligkeit mit hineinreifsen. Dahin gehören z. B. ganz allgemein auf der Stufe hoher innerer Kultur die persönlichen Seiten der Individuen bei prinzipiellen Antagonismen und die prinzipiellen Interessen bei persönlicher Feindschaft. Dahin gehören insbesondere die Sphären der Geselligkeit, der Kirche, des Staatslebens, der Kunst und der Wissenschaft, soweit in ihnen Burgfriede herrscht, und zwar anhebend von ihrem Umkreis im geistigen Sinn bis zu den Lokalitäten, die ihnen geweiht sind. Eine unabsehbare Zahl von Beispielen zeigt uns Gebiete, auf denen Verkehr, Entgegenkommen, sachliche Berührung zwischen gegensätzlichen Parteien möglich ist, derart, dafs hier der Gegensatz nicht zu Worte kommt, ohne dafs er doch aufgegeben zu werden braucht, dafs man sich zwar aus den Grenzen, die uns sonst vom Gegner scheiden, hinausbegibt, aber ohne in die seinen überzutreten, sondern sich vielmehr jenseits dieser Scheidung hält. Indem der leere, unokkupierte Grenzbezirk zwischen zwei Stämmen als neutrale Zone für den Tausch- oder sonstigen Verkehr funktioniert, ist er das einfachste, in seinem reinen Negationscharakter anschaulichste solcher Gebilde, die jener eigentümlich differenzierten Verhältnisform antagonistischer Elemente zum Mittel dienen und in denen sie sich verkörpert; so dafs sich schliefslich selbst der leere Raum als Träger und Ausdruck soziologischer Wechselwirkung enthüllt.

Zehntes Kapitel.

Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität[1]).

Die Themata, um die herum die Untersuchungen dieses Buches zu einzelnen Kapiteln gesammelt sind, waren bisher einzelne Begriffe des soziologischen Gebietes überhaupt, die einer grofsen Vielfältigkeit und oft Gegensätzlichkeit der historischen, diese Begriffe darbietenden Gestalten und Gestaltungstypen Raum gaben. Die von dem praktischen Einteilungszweck geforderten Zusammenfassungen hatten ein inneres Recht nur darin, dafs die Erscheinungen und Reflexionen den fraglichen Begriff gemeinsam enthielten: der Inhalt der einzelnen Kapitel war nicht in einer einheitlichen Behauptung auszudrücken, deren Beweis allmählich erwuchs, sondern nur in einer Summe von Behauptungen, die sich unter seinem Titel zusammenfanden. Die nun folgende Untersuchung soll einen andern Typus exemplifizieren: sie dient der Aufweisung eines einzigen, wenn auch in vielen Modifikationen, Hüllen und Mischungen auftretenden Zusammenhanges; nicht ein Begriff, sondern ein Satz ist ihren Teilen gemeinsam. Statt eine singuläre abstrahierte Form in die Erscheinungen, in denen sie sich finden mag und deren Inhalt durch sie in keiner bestimmten Richtung festgelegt wird, zu verfolgen, soll nun hier eine bestimmte Korrelation und wechselseitig bestimmte Entwicklung von Formen der Vergesellschaftung dargelegt werden.

Das individuelle Besonderssein der Persönlichkeit und die sozialen Einflüsse, Interessen, Beziehungen, durch die sie ihrem Kreise verbunden

[1]) Ein Teil dieses Kapitels ist meiner »Sozialen Differenzierung«, Kapitel III, entnommen.

ist, zeigen im Lauf ihrer beiderseitigen Entwicklung ein Verhältnis, das an den verschiedensten zeitlichen und sachlichen Abteilungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit als typische Form auftritt: jene Individualität des Seins und Tuns erwächst, im allgemeinen, in dem Maſse, wie der das Individuum sozial umgebende Kreis sich ausdehnt. Von den mannigfaltigen Arten, auf die diese Ausdehnung geschieht und die hervorgehobene Korrelation trägt, nenne ich zuerst die in der Annäherung bisher getrennter Kreise vor sich gehende. Haben wir zwei soziale Gruppen, M und N, die sich scharf voneinander unterscheiden, sowohl nach den charakteristischen Eigenschaften wie nach den gegenseitigen Gesinnungen, deren jede aber in sich aus homogenen und eng zusammenhängenden Elementen besteht: so bringt die quantitative Erweiterung eine steigende Differenzierung hervor; die ursprünglich minimalen Unterschiede unter den Individuen nach äuſserlichen und innerlichen Anlagen und deren Betätigung verschärfen sich durch die Notwendigkeit, den von immer mehreren umkämpften Lebensunterhalt durch immer eigenartigere Mittel zu gewinnen; die Konkurrenz bildet im numerischen Maſs der an ihr Beteiligten die Spezialität des Individuums aus. Wie verschieden nun auch der Ausgangspunkt dieses Prozesses in M und N gewesen sei, so muſs er diese doch allmählich einander verähnlichen. Es steht doch nur eine relativ begrenzte und sehr langsam vermehrbare Anzahl wesentlicher menschlicher Formationen zur Verfügung. Je mehr von diesen sich in einer Gruppe vorfinden, d. h. je gröſser die Unähnlichkeit der Bestandteile von M unter sich und derer von N unter sich wird, desto wahrscheinlicher wird sich eine immer wachsende Anzahl von Bildungen im einen ergeben, die solchen im andern ähnlich sind; die nach allen Seiten gehende Abweichung von der bis dahin für jeden Komplex für sich gültigen Norm muſs notwendig eine — zunächst qualitative oder ideelle — Annäherung der Glieder des einen an die des andern erzeugen. Schon deshalb wird dies geschehen, weil unter noch so verschiedenen sozialen Gruppen die Formen der Differenzierung gleich oder ähnlich sind: die Verhältnisse der einfachen Konkurrenz, die Vereinigung vieler Schwacher gegen einen Starken, die Pleonexie Einzelner, die Progression, in der einmal angelegte individuelle Verhältnisse sich steigern, die Attraktion oder Repulsion, die zwischen Individuen auf Grund ihrer qualitativen Differenzierung eintritt usw. Dieser Prozeſs wird oft, noch abgesehen von allen inhaltlichen Inter-

essenverknüpfungen, zu realen Beziehungen der auf diese Weise einander angeähnlichten Elemente beider — oder vieler — Gruppen führen. Dies beobachtet man z. B. an der internationalen Sympathie, die Aristokraten untereinander hegen und die von dem spezifischen Inhalt des Wesens, der sonst über Anziehung und Abstoſsung entscheidet, in erstaunlichem Maſse unabhängig ist. In der gleichen Weise — durch die Spezialisierung innerhalb jeder einzelnen, von der andern ursprünglich unabhängigen Gruppe — entstehen die Sympathien aber auch an dem andern Pole der sozialen Skala, wie der Internationalismus der Sozialdemokratie sie zeigt und wie sie die Gefühlsgrundlage der früheren Gesellenverbände gewesen ist. Nachdem der soziale Differenzierungsprozeſs zu der Scheidung zwischen Hoch und Niedrig geführt hat, bringt die bloſs formale Tatsache einer bestimmten sozialen Stellung die durch sie charakterisierten Mitglieder der verschiedenartigsten Gruppen in innerliche, oft auch äuſserliche Beziehung. Mit einer solchen Differenzierung der sozialen Gruppe wird die Nötigung und Neigung wachsen, über ihre ursprünglichen Grenzen in räumlicher, ökonomischer und geistiger Beziehung hinauszugreifen und neben die anfängliche Zentripetalität der einzelnen Gruppe bei wachsender Individualisierung und dadurch eintretender Repulsion ihrer Elemente eine zentrifugale Tendenz als Brücke zu andern Gruppen zu setzen. Während z. B. ursprünglich in den Zünften der Geist strenger Gleichheit herrschte, der den Einzelnen einerseits auf diejenige Quantität und Qualität der Produktion einschränkte, die alle andern gleichfalls leisteten, andrerseits ihn durch Normen des Verkaufs und Umsatzes vor Überflügelung durch den andern zu schützen suchte, — war es doch auf die Dauer nicht möglich, diesen Zustand der Undifferenziertheit aufrecht zu halten. Der durch irgendwelche Umstände reich gewordene Meister wollte sich nicht mehr in die Schranken fügen, nur das eigene Fabrikat zu verkaufen, nicht mehr als eine Verkaufsstelle und eine sehr beschränkte Anzahl von Gehilfen zu halten und Ähnliches. Indem er aber das Recht dazu, zum Teil unter schweren Kämpfen, gewann, muſste ein Doppeltes eintreten: einmal muſste sich die ursprünglich homogene Masse der Zunftgenossen mit wachsender Entschiedenheit in Reiche und Arme, Kapitalisten und Arbeiter differenzieren; nachdem das Gleichheitsprinzip einmal so weit durchbrochen war, daſs Einer den Andern für sich arbeiten lassen und seinen Absatzmarkt frei nach seiner persön-

lichen Fähigkeit und Energie, auf seine Kenntnis der Verhältnisse und seine Chancenberechnung hin, wählen durfte, so mufsten eben jene persönlichen Eigenschaften mit der Möglichkeit, sich zu entfalten, sich auch steigern und zu immer schärferen Spezialisierungen und Individualisierungen innerhalb der Genossenschaft und schliefslich zur Sprengung derselben führen. Andrerseits aber wurde durch diese Umgestaltung ein weites Hinausgreifen über das bisherige Absatzgebiet ermöglicht; dadurch, dafs der Produzent und der Händler, früher in einer Person vereinigt, sich voneinander differenzierten, gewann der letztere eine unvergleichlich freiere Beweglichkeit und wurden früher unmögliche kommerzielle Anknüpfungen erzielt. Die individuelle Freiheit und die Vergröfserung des Betriebes stehen in Wechselwirkung. So zeigte sich bei dem Zusammenbestehen zünftiger Beschränkungen und grofser fabrikmäfsiger Betriebe, wie es etwa anfangs des 19. Jahrhunderts in Deutschland stattfand, stets die Notwendigkeit, den letzteren die Produktions- und Handelsfreiheit zu lassen, die man den Kreisen kleinerer und engerer Betriebe kollektivistisch einschränken konnte oder wollte. Es war also eine zwiefache Richtung, in der die Entwicklung von dem engen homogenen Zunftkreise aus führte und die in ihrer Doppelheit die Auflösung desselben vorbereiten sollte: einmal die individualisierende Differenzierung und dann die an das Ferne anknüpfende Ausbreitung. Deshalb zeigte sich auch die Differenzierung der englischen Gildenmitglieder in Händler und wirkliche Arbeiter am stärksten bei den Gewerben die articles of foreign demand arbeiteten, wie Gerber und Zeugmacher. Die Spaltung, die sich in diese Korrelation mit der Erweiterung verwebt, betrifft nicht nur den Inhalt der Arbeit, sondern auch ihre soziologische Direktive. Solange die kleine primitive Gruppe sich selbst genügt, findet selbst bei einer gewissen technischen Arbeitsteilung doch die durchgehende Gleichheit statt, dafs jeder für die Gruppe selbst arbeitet, dafs jede Leistung soziologisch zentripetal ist. Sobald aber die Schranken der Gruppe gesprengt werden und sie in den Austausch von Spezialprodukten mit einer andern tritt, so entsteht innerhalb ihrer die Differenzierung zwischen denen, die die Produkte für den auswärtigen Handel und denen, die die Produkte für den inneren Konsum erzeugen — zwei ganz entgegengesetzte innere Lebensrichtungen. Die Geschichte der Bauernbefreiung zeigt z. B. in Preufsen einen in dieser Beziehung ähnlichen Prozefs. Der erbuntertänige Bauer, wie er in

Preufsen bis etwa 1810 existierte, befand sich sowohl dem Lande wie dem Herrn gegenüber in einer eigentümlichen Mittelstellung; das Land gehörte zwar dem letzteren, aber doch nicht so, dafs der Bauer nicht gewisse Rechte auf dasselbe gehabt hätte. Andrerseits mufste er zwar dem Herrn auf dessen Acker frohnden, bearbeitete aber daneben das ihm zugewiesene Land für seine eigene Rechnung. Bei der Aufhebung der Leibeigenschaft wurde nun dem Bauer ein gewisser Teil seines bisherigen, zu beschränkten Rechten besessenen Landes zu vollem und freiem Eigentum übermacht, und der Gutsherr war auf Lohnarbeiter angewiesen, die sich jetzt zumeist aus den Besitzern kleinerer, ihnen abgekaufter Stellen rekrutierten. Während also der Bauer in den früheren Verhältnissen die teilweisen Qualitäten des Eigentümers und des Arbeiters für fremde Rechnung in sich vereinigte, trat nun scharfe Differenzierung ein: der eine Teil wurde zu reinen Eigentümern, der andre zu reinen Arbeitern. Wie aber hierdurch die freie Bewegung der Person, das Anknüpfen entfernterer Beziehungen hervorgerufen wurde, liegt auf der Hand; nicht nur die Aufhebung der äufserlichen Bindung an die Scholle kam dafür in Betracht, sondern auch die Stellung des Arbeiters als solchen, der bald hier, bald dort angestellt wird, andrerseits der freie Besitz, der Veräufserlichungen und damit kommerzielle Beziehungen, Umsiedlungen usw. ermöglicht. So begründet sich die im ersten Satz ausgesprochene Beobachtung: die Differenzierung und Individualisierung lockert das Band mit den Nächsten, um dafür ein neues — reales und ideales — zn den Entfernteren zu spinnen.

Ein ganz entsprechendes Verhältnis findet sich in der Tier- und Pflanzenwelt. Bei unseren Haustierrassen (und dasselbe gilt für die Kulturpflanzen) ist zu bemerken, dafs die Individuen derselben Unterabteilung sich schärfer von einander unterscheiden, als es mit den Individuen einer entsprechenden im Naturzustande der Fall ist; dagegen stehen die Unterabteilungen einer Art als Ganze einander näher, als es bei unkultivierten Spezies der Fall ist. Die wachsende Ausbildung durch Kultivierung bewirkt also einerseits ein schärferes Hervortreten der Individualität innerhalb der eigenen Abteilung, andrerseits eine Annäherung an die fremden, ein Hervortreten der über die ursprünglich homogene Gruppe hinausgehenden Gleichheit mit einer gröfseren Allgemeinheit. Und es stimmt damit vollkommen überein, wenn uns versichert wird, dafs die Haustierrassen unzivilisierter Völker viel mehr

den Charakter gesonderter Spezies tragen, als die bei Kulturvölkern gehaltenen Varietäten; denn jene sind eben noch nicht auf den Standpunkt der Ausbildung gekommen, der bei längerer Zähmung die Verschiedenheiten der Abteilungen vermindert, weil er die der Individuen vermehrt. Und hierin ist die Entwicklung der Tiere der ihrer Herren proportional: nach dem Bilde, das wir uns von primitiven Kulturzuständen (der Begriff kann hier ohne Schaden in einer gewissen Unbestimmtheit bleiben) zu machen pflegen, sind die Individuen der Stämme von grofser qualitativer Gleichheit und praktisch geschlossener Einheit; dagegen stehen die Stämme als Ganze einander fremd und feindlich gegenüber: je enger die Synthese innerhalb des eigenen Stammes, desto strenger die Antithese gegenüber dem fremden; mit fortschreitender Kultur wächst die Differenzierung unter den Individuen und steigt die Annäherung an den fremden Stamm. Ein Engländer, der viele Jahre in Indien gelebt hatte, sagte mir, dafs es für den Europäer unmöglich wäre, den Eingeborenen da irgend näher zu kommen, wo Kasten beständen; wo dagegen keine Kasteneinteilung herrsche, sei dies leicht. Die Geschlossenheit der Kaste, durch eine eben so entschiedene Gleichartigkeit nach innen wie entschiedenen Abschlufs nach oben und unten getragen, verhindert offenbar die Ausbildung dessen, was man das Allgemeiner-Menschliche nennen mufs und was das Verhältnis zu dem Rassefremden ermöglicht.

Dem entspricht es durchaus, dafs die breiten ungebildeten Massen eines Kulturvolkes unter sich homogener, dagegen von denen eines andern Volkes durch schärfere Charakteristiken geschieden sind, als Beides unter den Gebildeten beider Völker statthat. Innerhalb der Kultur wiederholt sich jenes synthetisch-antithetische Verhältnis, wenn das ältere deutsche Innungswesen darauf geht, die Genossen ganz eng zu verbinden, um die Genossenschaften ganz streng zu trennen. Die moderne Assoziation, der Zweckverband, dagegen bindet die Genossen nur so weit, legt ihnen nur so weit Gleichheiten auf, wie der festumschriebene Zweck es verlangt und läfst ihnen im Übrigen völlige Freiheit, duldet jede Individualität und Heterogeneität ihrer Gesamtpersönlichkeiten; dafür aber strebt sie zu einer umfassenden Einheit aller Verbände durch die ineinandergreifenden Arbeitsteilungen, die Nivellierungen durch Rechtsgleichheit und Geldwirtschaft, die Interessensolidarität der nationalen Wirtschaft. In diesen Beispielen ist angedeutet, was der Verlauf der Untersuchung allenthalben zeigen

wird: daſs die Unindividualisiertheit der Elemente in dem engeren Kreis, ihre Differenziertheit in dem weiteren sich ebenso in dem Nebeneinander koexistierender Gruppen und Gruppenelemente zeigt, wie in dem Nacheinander der Stadien, durch welche die Entwicklung einer einzelnen Gruppe hindurchgeht.

Jener Grundgedanke läſst sich verallgemeinernd so wenden, daſs in jedem Menschen ceteris paribus gleichsam eine unveränderliche Proportion zwischen dem Individuellen und dem Sozialen besteht, die nur die Form wechselt: je enger der Kreis ist, an den wir uns hingeben, desto weniger Freiheit der Individualität besitzen wir; dafür aber ist dieser Kreis selbst etwas Individuelles, scheidet sich, eben weil er ein kleiner ist, mit scharfer Begrenzung gegen die übrigen ab. Und entsprechend: erweitert sich der Kreis, in dem wir uns betätigen und dem unsere Interessen gelten, so ist darin mehr Spielraum für die Entwicklung unserer Individualität; aber als Teile dieses Ganzen haben wir weniger Eigenart, dieses letztere ist als soziale Gruppe weniger individuell. Es ist also nicht nur die relative Kleinheit und Enge der Gemeinschaft, sondern auch, oder vor allem, ihre individualistische Färbung, der das Nivellement ihrer Individuen korrespondiert. Oder in ganz kurzem Schema: die Elemente des differenzierten Kreises sind undifferenziert, die des undifferenzierten Kreises differenziert. Dies ist natürlich kein soziologisches »Naturgesetz«, sondern sozusagen nur eine phänomenologische Formel, die den regelmäſsigen Erfolg von regelmäſsig sich zusammenfindenden Geschehensreihen in einen Begriff zu fassen sucht; sie bezeichnet keine Ursache von Erscheinungen, sondern die Erscheinung, deren ganz tiefgelegener allgemeiner Zusammenhang sich in jedem einzelnen Fall als der Erfolg sehr mannigfaltiger, aber in ihrem Zusammenwirken die gleichen Formungskräfte entbindender Ursachen darstellt.

Die erste Seite dieser Zusammenhänge — die Undifferenziertheit unter den Mitgliedern der differenzierten Gruppe — zeigt in einer Art, die gerade auf die innerlichsten Motivierungen zurückgeht, die soziale Ordnung des Quäkertums. Als ganzes, als Religionsprinzip, von dem extremsten Individualismus und Subjektivismus, bindet es die Gemeindeglieder in höchst gleichförmige, demokratische, alle individuellen Unterschiede möglichst ausschlieſsende Lebens- und Wesensart; dafür mangelt ihm aber jedes Verständnis für die höhere staatliche Einheit und ihre Zwecke, so daſs die Individualität der kleineren Gruppe einerseits die

der Einzelnen, andrerseits die Hingabe an die grofse Gruppe ausschliefst. Und nun stellt sich dies im einzelnen darin dar: in dem, was Gemeindesache ist, in den gottesdienstlichen Versammlungen, darf jeder als Prediger auftreten und reden, was und wann es ihm beliebt; dagegen wacht die Gemeinde über die persönlichen Angelegenheiten, z. B. die Eheschliefsung, so dafs diese ohne Einwilligung eines zur Untersuchung des Falles eingesetzten Komitees nicht stattfindet. Sie sind also individuell nur im Gemeinsamen, aber sozial gebunden im Individuellen. Beide Seiten jener Formel exemplifizieren sich an den Unterschieden zwischen den politischen Gestaltungen der Nord- und Südstaaten der Vereinigten Staaten, und zwar am deutlichsten in der Zeit vor dem Bürgerkriege. Die Neu-England-Staaten in Nordamerika hatten von vornherein einen starken lokal-sozialen Zug; sie bildeten townships mit entschiedener Bindung des Einzelnen an die Pflichten gegen das Ganze, während dieses Ganze verhältnismäfsig sehr klein, aber sehr selbständig war. Die Südstaaten dagegen, mehr von einzelnen Abenteurern bevölkert, die keine besondere Neigung zu local self-government hatten, bildeten sehr bald sehr umfassende counties als Verwaltungseinheiten, ja, die eigentliche politische Bedeutung liegt bei diesen in dem Staat als Ganzen, während ein Neu-England-Staat mehr eine combination of towns ist. Den unabhängigeren, bis zu anarchischen Neigungen individuellen Persönlichkeiten des Südens entsprach das abstraktere, farblosere allgemeine Staatsgebilde, das sie zusammenfafste, während die strenger regulierten Persönlichkeiten des Nordens zu engeren, städtischen Bildungen neigten, die aber als Ganze stark individuelle Färbung und autonome Besonderheiten besafsen.

Man könnte, unter allen oben angedeuteten Vorbehalten, von einem Quantum der Tendenz zur Individualisierung und der zur Undifferenziertheit sprechen, das durch die persönlichen, geschichtlichen, gesellschaftlichen Umstände bestimmt ist und das gleiche bleibt, mag es sich an der rein persönlichen Gestaltung oder an der der sozialen Gemeinschaft, der die Persönlichkeit angehört, zur Geltung bringen. Wir führen sozusagen eine doppelte oder, wenn man will, halbierte Existenz: einmal als Individuum innerhalb des sozialen Kreises, mit fühlbarer Abgrenzung gegen dessen übrige Mitglieder, dann aber auch als Mitglied dieses Kreises, in Abgrenzung gegen das, was ihm nicht angehört. Wenn nun ein Bedürfnis nach Individualisierung überhaupt

und ebenso nach ihrem Gegenteil in uns lebt, so mag sich das ebenso an der einen wie an der andern Seite unserer Existenz realisieren. Dem Plus an Befriedigung, das etwa der Differenzierungstrieb im Sinne der Sonderpersönlichkeit den Gruppengenossen gegenüber gewinnt, wird ein Minus derjenigen Differenzierung entsprechen, die eben dasselbe Wesen in der Vereinigtheit mit seinen Gruppengenossen, als bloſses Sozialwesen gewinnt; d. h. die gesteigerte Individualisierung innerhalb der Gruppe wird mit einer herabgesetzten Individualisierung der Gruppe selbst zusammengehen, — und ebenso umgekehrt — wenn ein bestimmtes Maſs des Triebes gedeckt werden soll. So hat ein Franzose über die Vereinssucht in Deutschland bemerkt; c'est elle qui habitue l'Allemand d'une part à ne pas compter uniquement sur l'Etat; d'autre part à ne pas compter uniquement avec lui-même. Elle l'empêche de s'enfermer dans ses intérêts particuliers et de s'en remettre à l'Etat de tous les intérêts généraux. In dieser negativen Ausdrucksweise ist also besagt, daſs eine Tendenz zum Allgemeinsten und eine zum Individuellsten vorhanden ist, daſs aber beide hier sich nicht an radikal getrennten Sondergebilden differenziert befriedigen; sondern der Verein stelle ein Mittleres dar, das dem vorhandenen dualistischen Triebquantum in einer gewissen Verschmolzenheit genugtut.

Benutzt man dies als heuristisches Prinzip (d. h. nicht die wirkliche Kausalität der Erscheinungen damit aufzeigend, sondern nur behauptend: sie verlaufen so, als ob ein solcher Doppeltrieb sie beherrschte und seine Verwirklichungen an jenen verschiedenen Seiten unseres Wesens gegeneinander ausgliche), so haben wir daran eine allgemeinste Norm, welcher die Gröſsenunterschiede der sozialen Gruppen nur die häufigste Gelegenheit zum Hervortreten bieten, die sich indes auch aus andern Veranlassungen realisiert. So bemerken wir z. B. in gewissen Kreisen, ja vielleicht bei Völkern, wo das Extravagante, Überspannte, launenhaft Impulsive sehr vorherrscht, doch eine sklavische Fesselung an die Mode. Die Verrücktheit, die Einer begeht, wird automatenhaft von allen andern nachgeäfft. Andre dagegen, mit mehr nüchterner und soldatisch zugeschnittener Form des Lebens, die als Ganzes lange nicht so bunt ist, haben doch einen viel stärkeren Individualitätstrieb, unterscheiden sich innerhalb ihres gleichförmigen und einfachen Lebensstiles viel schärfer und prägnanter voneinander, als jene in ihrer bunten und wechselnden Art. So hat also einerseits das Ganze sehr individuellen Charakter, aber seine Teile sind untereinander sehr gleich;

andrerseits ist das Ganze farbloser, weniger nach einem Extrem zu gebildet, aber seine Teile sind untereinander stark differenziert. Die Mode ist schon an und für sich als Form des sozialen Lebens ein eminenter Fall dieser Korrelation. Die Geschmücktheit und Akzentuierung, die sie der Persönlichkeit verleiht, kommt dieser doch nur als Mitglied einer Klasse zu, die sich gemeinsam durch die Adoptierung der neuen Mode von den andern Klassen abhebt (sobald die Mode zu diesen andern herabgestiegen ist, wird sie von jenen verlassen und es kommt eine neue für sie auf); die Verbreitung der Mode bedeutet das Nivellement der Klasse nach innen zu und ihr Sich-Herausheben gegenüber allen andern. Für den Augenblick indes kommt es hier hauptsächlich auf die Korrelation an, die sich an den Umfang der sozialen Kreise knüpft und die Freiheit der Gruppe mit der Gebundenheit des Individuums zu verbinden pflegt; ein gutes Beispiel davon zeigt das Zusammenbestehen kommunaler Gebundenheit mit politischer Freiheit, wie wir es in der russischen Verfassung der vorzarischen Zeit finden. Besonders in der Epoche der Mongolenkämpfe gab es in Rufsland eine grofse Anzahl territorialer Einheiten, Fürstentümer, Städte, Dorfgemeinden, welche untereinander von keinem einheitlichen staatlichen Bande zusammengehalten wurden und also als Ganze grofser politischer Freiheit genossen; dafür aber war die Gebundenheit des Individuums an die kommunale Gemeinschaft die denkbar engste, so sehr, dafs überhaupt kein Privateigentum an Grund und Boden bestand, sondern allein die Kommune diesen besafs. Der engen Eingeschlossenheit in den Kreis der Gemeinde, die dem Individuum den persönlichen Besitz und gewifs auch oft die persönliche Beweglichkeit versagte, entsprach der Mangel an bindenden Beziehungen zu einem weiteren politischen Kreise. Bismarck sagte einmal, in einer französischen Stadt von 200 000 Einwohnern herrsche viel beschränktere Kleinstädterei als in einer deutschen von 10 000, und begründete dies damit, dafs Deutschland aus einer grofsen Anzahl kleinerer Staaten besteht. Offenbar läfst der ganz grofse Staat der Kommune eine geistige Selbständigkeit und Geschlossenheit, und wenn ein immerhin relativ kleines Gemeinwesen sich als Ganzes fühlt, mufs jene Bewertung des Minimalen stattfinden, die eben Kleinstädterei ist. In einem kleineren Staate kann sich die Kommune mehr als Teil des Ganzen fühlen, sie ist nicht so auf sich angewiesen, hat nicht soviel Individualität und entgeht deshalb leichter jenem inneren vergewaltigenden Nivellement der Individuen, dessen

Folge, gemäſs unserer psychologischen Unterschiedsempfindlichkeit, ein gesteigertes Bewuſstsein für die kleinsten und kleinlichsten Vorgänge und Interessen sein muſs. Innerhalb eines engen Kreises kann man in der Regel die Individualität nur auf zweierlei Weisen bewahren: entweder indem man ihn führt (weshalb starke Individuen manchmal gern »auf dem Dorf der erste« sind) oder: indem man nur äuſserlich in ihm existiert, im Wesentlichen aber sich von ihm unabhängig hält. Dieses aber ist nur entweder durch groſse Charakterfestigkeit oder durch Schrullenhaftigkeit möglich, wie sie gerade besonders häufig in kleinen Städten auffällt.

Die Kreise der sozialen Interessen liegen konzentrisch um uns: je enger sie uns umschlieſsen, desto kleiner müssen sie sein. Nun ist aber der Mensch nie bloſses Kollektivwesen, wie er nie bloſses Individualwesen ist; darum handelt es sich hier natürlich nur um ein Mehr oder Minder und nur um einzelne Seiten und Bestimmungen der Existenz, an denen sich die Entwicklung vom Übergewicht des einen zu dem des andern zeigt. Und diese Entwicklung wird Stadien haben können, in denen die Zugehörigkeiten zu dem kleinen wie zu dem gröſseren sozialen Kreise nebeneinander in charakteristischen Folgen hervortreten. Während also die Hingabe an einen engeren Kreis im allgemeinen dem Bestande der Individualität als solcher weniger günstig ist, als ihre Existenz in einer möglichst groſsen Allgemeinheit, ist psychologisch doch zu bemerken, daſs innerhalb einer sehr groſsen Kulturgemeinschaft die Zugehörigkeit zu einer Familie die Individualisierung befördert. Der Einzelne vermag sich gegen die Gesamtheit nicht zu retten; nur indem er einen Teil seines absoluten Ich an ein paar andre aufgibt, sich mit ihnen zusammenschlieſst, kann er noch das Gefühl der Individualität und zwar ohne übertriebenes Abschlieſsen, ohne Bitterkeit und Absonderlichkeit wahren. Auch indem er seine Persönlichkeit und seine Interessen um die einer Reihe andrer Personen erweitert, setzt er sich dem übrigen Ganzen sozusagen in breiterer Masse entgegen. Zwar der Individualität im Sinne des Sonderlingtums und der Innormalität jeder Art wird durch ein familienloses Leben in einem weiten Kreise weiter Spielraum gelassen; aber für die Differenzierung, die dann auch dem gröſsten Ganzen zugute kommt, die aus der Kraft, aber nicht aus der Widerstandslosigkeit gegenüber einseitigen Trieben hervorgeht — für diese ist die Zugehörigkeit zu einem engeren Kreise innerhalb

des weitesten oft von Nutzen, vielfach freilich nur als Vorbereitung und Übergang. Die Familie, deren Bedeutung zuerst eine politisch-reale, mit wachsender Kultur mehr und mehr psychologisch-ideale ist, bietet als Kollektivindividuum ihrem Mitgliede einerseits eine vorläufige Differenzierung, die es auf diejenige im Sinne der absoluten Individualität wenigstens vorbereitet, andrerseits einen Schutz, unter dem die letztere sich entwickeln kann, bis sie der weitesten Allgemeinheit gegenüber bestandsfähig ist. Die Zugehörigkeit zu einer Familie stellt in höheren Kulturen, wo doch zugleich die Rechte der Individualität und der weitesten Kreise sich geltend machen, eine Mischung der charakteristischen Bedeutung der engen und der erweiterten sozialen Gruppe dar. — Es ist schon für die Tierwelt die ganz gleiche Beobachtung gemacht worden, daſs die Neigung zur Familienbildung in umgekehrtem Verhältnis zur Bildung gröſserer Gruppen steht; das monogame und selbst polygame Verhältnis hat etwas so Exklusives, die Sorge für die Nachkommenschaft beansprucht die Eltern in so hohem Maſse, daſs die weitergehende Sozialisierung bei derartigen Tieren darunter leidet. Darum sind die organisierten Gruppen unter den Vögeln verhältnismäſsig selten, während z. B. die wilden Hunde, bei denen völlige Promiskuität der Geschlechter und gegenseitige Fremdheit nach dem Akt herrscht, meistens in eng zusammenhaltenden Meuten leben; bei den Säugetieren, bei denen sowohl familienhafte wie soziale Triebe herrschen, bemerken wir stets, daſs in Zeiten des Vorherrschens jener, also während der Paarungs- und Erzeugungszeit, die letzteren bedeutend abnehmen. Auch ist die Vereinigung der Eltern und der Jungen zu einer Familie eine um so engere, je geringer die Zahl der Jungen ist; ich erwähne nur das bezeichnende Beispiel, daſs innerhalb der Klasse der Fische diejenigen, deren Nachkommenschaft völlig sich selbst überlassen ist, ihre Eier zu ungezählten Millionen ablegen, während die brütenden und bauenden Fische, bei denen sich also die Anfänge eines familienhaften Zusammenhaltes finden, nur wenige Eier produzieren. Man hat in diesem Sinne behauptet, daſs die sozialen Verhältnisse unter den Tieren nicht von den ehelichen oder elterlichen, sondern nur von den geschwisterlichen Beziehungen ausgingen, da diese dem Individuum viel gröſsere Freiheit lieſsen als jene, und es deshalb geneigter machen, sich eng an den gröſseren Kreis anzuschlieſsen, der sich ihm eben zunächst in den Geschwistern bietet, so daſs man das Eingeschlossensein in eine tierische

Familie als das gröſste Hemmnis für den Anschluſs an eine gröſsere tierische Gesellschaft angesehen hat.

Jene eigentümliche soziologische Doppelrolle der Familie: einmal eine Erweiterung der eigenen Persönlichkeit zu sein, eine Einheit, in der man das eigene Blut kreisen fühlt und die allen andern sozialen Einheiten gegenüber geschlossen und uns als Glied einschlieſsend auftritt; dann aber doch einen Komplex darzustellen, in dem der Einzelne sich von allen andern unterscheidet und ein Selbstsein und Gegensatz gegen sie ausbildet — diese Doppelrolle bewirkt unvermeidlich eine soziologische Zweideutigkeit der Familie, läſst sie bald als ein einheitliches Gebilde erscheinen, das wie ein Individuum wirkt, und damit in gröſseren und gröſsten Kreisen eine charakteristische Position einnimmt, bald als ein mittlerer Kreis, der sich zwischen das Individuum und den sie selbst umfassenden groſsen Kreis einschiebt. Die Entwicklungsgeschichte der Familie, wie sie mindestens an einer Reihe von Punkten noch erkennbar scheint, wiederholt in sich das Schema, nach dem sie zunächst als der umfassende Kreis auftritt, der die Lebensperipherie seiner Individuen einschlieſst, selbst aber von groſser Unabhängigkeit und Geschlossenheit ist; dann aber sich zu einer engeren Gestaltung zusammenzieht, und dadurch geeignet wird, die Rolle des Individuums in einem über jene erste erheblich erweiterten Sozialkreise zu spielen. Als die Mutterfamilie durch die Geltung der männlichen Macht verdrängt war, war es zunächst nicht sowohl die Tatsache der Erzeugung durch den Vater, die die Familie als e i n e darstellte, als vielmehr die Herrschaft, die er über eine bestimmte Anzahl von Menschen ausübte, unter denen sich nicht nur seine Leibesnachkommen, sondern Zugelaufene, Zugekaufte, Angeheiratete und deren ganze Familien usw. befanden und unter einheitlichem Regimente zusammengehalten wurden. Aus dieser ursprünglichen patriarchalischen Familie heraus differenziert sich erst später die jüngere der bloſsen Blutsverwandtschaft, in der Eltern und Kinder ein selbständiges Haus ausmachen. Diese war natürlich bei weitem kleiner und individuelleren Charakters als die umfassende patriarchalische. Jene ältere Gruppe konnte allenfalls sich selbst genügen, sowohl zur Beschaffung des Lebensunterhaltes wie zur kriegerischen Aktion; hatte sie sich aber erst in kleine Familien individualisiert, so war der Zusammenschluſs der letzteren zu einer nun erweiterten Gruppe, zu der überfamiliären Gemeinschaft des Staates möglich und erfordert. Der Pla-

tonische Idealstaat hat nur diese Entwicklungsrichtung fortgesetzt, wenn er die Familie überhaupt aufhob und an Stelle dieses mittleren Gebildes nur einerseits die Individuen, andrerseits den Staat bestehen liefs.

Im Übrigen ist es eine typische Schwierigkeit des soziologischen Erkennens, die an jener Doppelrolle der Familie ihr deutlichstes Beispiel findet: wo nicht einfach eine gröfsere und eine kleinere Gruppe sich gegenüberstehen, so dafs die Stellung des Individuums in ihnen sich ohne Weiteres vergleichen läfst, sondern wo mehrere, sich immer erweiternde Kreise übereinander gebaut sind, da kann sich das Verhältnis scheinbar verschieben, insofern ein Kreis im Verhältnis zu dem einen der engere, im Verhältnis zu einem dritten der weitere sein kann. Diesseits des gröfsten, überhaupt noch wirksamen Kreises um uns herum haben alle in ihm befafsten diesen Doppelsinn: sie funktionieren einerseits als Einheiten individuellen Charakters, oft unmittelbar als soziologische Individualitäten, andrerseits, nach ihren Elementen zu, als Komplexe höherer Ordnung, die vielleicht selbst wieder aufser ihren Individuen noch Komplexe niederer Ordnung in sich schliefsen. Es ist eben immer das mittlere Gebilde, das das betreffende Verhältnis, — innere Kohäsion, äufsere Repulsion — dem allgemeineren, höheren, und dem individuelleren, tieferen Gebilde gegenüber aufweist. Letzteres ist ein relatives Individuum im Verhältnis zu jenen, gleichviel ob es im Verhältnis zu noch anderen ein Kollektivgebilde ist. Wo also, wie hier, die normale Korrelation zwischen drei, durch ihre Mafse bezeichneten Instanzen gesucht wird: dem primär individuellen Element, dem engeren und dem weiteren Kreise — da wird unter Umständen ein und derselbe Komplex, je nach den Beziehungen, in die er tritt, alle drei Rollen spielen können. Dies verringert den Erkenntniswert der Feststellung dieser Korrelation durchaus nicht, sondern beweist im Gegenteil ihren formalen, jeder inhaltlichen Bestimmtheit zugänglichen Charakter. —

Es gibt natürlich genug soziologische Konstellationen, in denen sich der Wert der Individualität und das Bedürfnis nach ihr ausschliefslich auf den einzelnen Menschen zuspitzt, wo sich gegen diesen jeglicher Komplex Mehrerer unter allen Umständen als die prinzipiell andre Instanz abhebt. Andrerseits aber zeigte sich doch schon, dafs der Sinn und Trieb der Individualität nicht immer an den Grenzen der Einzelpersönlichkeit Halt macht, dafs er etwas Allgemeineres,

Formaleres ist, das auch eine Gruppe als ganze, den Einzelnen gerade als deren Element ergreifen kann, sobald nur etwas Umfassenderes, Gegensätzliches da ist, an dem das — jetzt relativ individuelle — Kollektivgebilde sein bewuſstes Fürsichsein, seinen Einzigkeits- oder Unteilbarkeitscharakter gewinnen kann. Daraus erklären sich Erscheinungen, die der hier behaupteten Korrelation zu widersprechen scheinen, wie die folgende aus der Geschichte der Vereinigten Staaten. Die anti-föderalistische Partei, die sich zuerst Republikaner, dann Whigs, dann Demokraten nannte, hat die Selbständigkeit und Souveränität der Staaten auf Kosten der Zentralisierung und des nationalen Regimentes verteidigt — immer aber mit Berufung auf das Prinzip der individuellen Freiheit, der Nichteinmischung des Ganzen in die Angelegenheiten des Einzelnen. Zu einem Widerspruch gegen die Beziehung der individuellen Freiheit gerade zu dem relativ g r o ſ s e n Kreise ist dabei keine Gelegenheit, weil das Individualitätsgefühl hier den engeren, viele Einzelne einschlieſsenden Kreis mit durchdrungen hat, dieser letztere also hier dieselbe soziologische Funktion übt, wie sonst das Einzelindividuum.

Die Grenze zwischen den Sphären, die der Individualitätstrieb erfüllt und denen, die er als seinen Gegensatz fordert, ist deshalb prinzipiell garnicht festzulegen, weil er sich von dem Persönlichkeitspunkt her auf eine unbestimmte Zahl konzentrischer Gebilde um die Persönlichkeit herum erstrecken kann; seine Stärke zeigt sich einmal darin, daſs irgend eine von ihm erfüllte Sphäre die ihr benachbarte sofort als gegensätzlich und anti-individualistisch bestimmt, ein andermal gerade darin, daſs das Unterschiedsbedürfnis nicht so schnell eintritt und auch diese Nachbarsphäre noch individualistisch gefärbt wird. Die politische Gesinnung der Italiener z. B. ist im Ganzen ein Regionalismus: jede Provinz, oft genug jede Stadt ist auf ihre Eigenheiten und Freiheiten auſserordentlich eifersüchtig, oft unter völligem Gegensatz gegen andre und völliger Ignorierung vom Wert und Recht des Ganzen. Danach müſste unsere allgemeine Formel scheinbar schlieſsen lassen, daſs die Elemente innerhalb dieser einzelnen individualisierten Abteilungen untereinander kollektivistisch, zur Egalisierung gestimmt wären. Dies ist aber keineswegs der Fall; sondern die Familien unter sich und dann wieder die Individuen unter sich sind von äuſserstem Selbständigkeits- und Unterscheidungsdrang. Hier wie in dem amerikanischen Fall sind die drei Schichten unserer Korrelation: die Einzel-

individuen, kleinere Kreise aus diesen, eine grofse, alle umfassende Gruppe — allerdings gegeben. Allein zu jener charakteristischen Beziehung zwischen der ersten und der dritten Schicht, unter gemeinsamem Gegensatz gegen die zweite, liegt keine Veranlassung vor, weil diese zweite für das praktische Bewufstsein unter den Aspekt der ersten gerückt ist; das Individualitätsgefühl hat hier gleichsam das Mafs des Individuums überschritten und hat jene soziale Seite der Einzelnen mitergriffen, die sich in der Regel als der Gegensatz zu ihrer individuellen konstituiert.

Dafs nun im Allgemeinen in jenem dreigliedrigen Aufbau das erste und das dritte Glied aufeinander hinweisen und eine gemeinsame Antithese — in den allerverschiedensten Bedeutungen dieses Wortes — gegen das mittlere bilden, offenbart sich, nicht weniger als in den objektiven Verhältnissen, an den Beziehungen der Subjekte zu jenen Instanzen. Eine persönlich leidenschaftliche Hingabe des einzelnen Menschen pflegt den engsten und den weitesten Kreisen zu gelten, nicht aber den mittleren. Wer sich für seine Familie aufopfert, wird es vielleicht auch für sein Vaterland tun, vielleicht auch für eine ganz allgemeine Idee wie »die Menschheit« und die an ihren Begriff geknüpften Forderungen, vielleicht auch, in den Zeiten, als »die Stadt« den weitesten praktischen Lebenskreis ausmachte, für seine Stadt und ihre Ehre. Für Zwischengebilde aber wird er es schwerlich tun, weder für seine Provinz, noch für einen Zweckverband; für einen Menschen oder für die ganz wenigen, die einen Familienkreis bilden, und dann wieder für unübersehbar Viele mag es geschehen — für einhundert Menschen aber bringt sich kaum jemand zum Opfer. Die psychologische Bedeutung der rein räumlichen »Nähe und Ferne« korrespondiert durchaus dem übertragenen Sinne ihrer, wenn sie gerade die ganz »Nahen« und die ganz »Fernen« unter eine praktisch einheitliche Kategorie rückt. Es knüpft sich das innigste Herzensinteresse einerseits an denjenigen, den wir fortwährend vor Augen haben, mit dem unser tägliches Leben verbunden ist, andrerseits an den, von dem uns weite, unüberbrückbare Entfernung mit eben so grofser Erregung wie Unbefriedigung der Sehnsucht scheidet, während eine verhältnismäfsige Kühle, ein geringeres Erregen des Bewufstseins demjenigen zukommen wird, der uns zwar nicht ganz nahe, aber doch auch nicht unerreichbar fern ist. Die genau gleiche Form wird durch die von einem ausgezeichneten Kenner Nordamerikas bemerkte Tatsache erfüllt, dafs

dort die county geringe Bedeutung habe: it is too large for the personal interest of the citizens: that goes to the township. It is too small to have traditions which command the respect or touch the affections of its inhabitants: these belong to the state. Diese »Berührung der Extreme« gilt ebenso unter negativem Vorzeichen. Die indische Kaste ist endogam; aber innerhalb ihrer gibt es wieder einen ganz engen Kreis, in dem die Heirat verboten ist. So gilt die Heiratsmöglichkeit hier — und sonst noch sehr häufig, ja, in gewissem Sinne vielleicht durchgehend, mindestens für die Praxis der Eheschliefsungen — nur für den engeren Kreis: sowohl der weiteste wie der allerengste ist ausgeschlossen. Und nun zeigt sich dieser Modus der Korrelation wieder ebenso in dem historischen Nacheinander: die Kraft und der Umfang, mit der die Zunft ehemals das Individuum ergriff, gilt jetzt überhaupt nicht mehr diesem Typus von Kreisen, sondern einerseits dem engeren Kreis der Familie, andrerseits dem weiteren des Staates.

Dafs die relativ individuellste und die relativ weiteste Gestaltung sich so auf einander beziehen, gleichsam über den Kopf der mittleren hinweg — das ist die an diesem Punkt erreichte Fundierung der im Vorhergehenden wie im Folgenden hervortretenden Tatsache, dafs der grofse Kreis die individuelle Freiheit begünstigt, der kleinere sie einschränkt. Der Begriff der individuellen Freiheit deckt hier vielerlei, durch die Mannigfaltigkeit unsrer Interessenprovinzen differenzierte Bedeutungen, etwa von der Freiheit der Gattenwahl bis zu der Freiheit wirtschaftlicher Initiative. Ich führe grade für diese beiden je ein Beispiel an. In den Zeiten strenger gruppenmäfsiger Scheidungen nach Clanen, Familien, Berufs- und Geburtsständen, Kasten usw. pflegt, den vorgeschrittenen oder liberalen Zuständen gegenüber, nur ein relativ enger Kreis zur Verfügung zu stehen, in dem der Mann oder die Frau heiraten kann. So weit wir aber diese Verhältnisse übersehen und nach gewissen Analogieen der Gegenwart beurteilen können, war die Wahl von den Individuen aus durchaus nicht diffizil, der geringeren Differenziertheit der Personen und der ehelichen Verhältnisse entsprach es, dafs der einzelne Mann sich bei äufserlicher Pafslichkeit ohne erheblich spezifische, innere Direktiven und Exklusivitäten von beiden Seiten fast mit jedem Mädchen des betreffenden Kreises zusammentun konnte. Diesen Zustand hat nun die gewachsene Kultur nach zwei Seiten hin verschoben. Der Kreis möglicher Gattenwahl ist aufserordentlich erweitert, durch die Mischung

der Stände, die Beseitigung religiöser Schranken, die Herabsetzung der elterlichen Autorität, die freiere Beweglichkeit im lokalen wie im sozialen Sinne usw. Dafür aber ist die individuelle Selektion eine sehr viel strengere, Tatsache und Recht der ganz persönlichen Neigung, das Bewuſstsein, daſs unter allen Menschen diese zwei für einander und nur für einander »bestimmt« sind — dies ist zu einer, noch für den Bürgerstand des 18. Jahrhunderts, unerhörten Entwicklung gekommen. Ein tieferer Sinn der Freiheit kommt hier auf: individuelle Freiheit heiſst Freiheit, die durch die Individualität beschränkt ist. Dem Einzelnen erwächst aus der Einzigkeit seines Wesens eine entsprechende Einzigkeit dessen, was ihn ergänzen und erlösen kann, eine Eindeutigkeit der Bedürfnisse, deren Korrelat es ist, daſs ein möglichst groſser Kreis möglicher Wahlobjekte zur Verfügung stehe; denn je individueller die Wünsche und inneren Notwendigkeiten sind, desto unwahrscheinlicher, daſs sie in einem eng umgrenzten Gebiet ihre Befriedigung finden. In dem früheren Zustand umgekehrt bestand eine viel geringere Beschränkung durch die Festgelegtheit der Persönlichkeiten: der Einzelne war von sich aus sehr viel freier, zu welcher Wahl er schreiten wollte, weil an Stelle zwingender Differenziertheit eine ungefähre Äquivalenz aller in Betracht kommenden Gegenstände der Wahl bestand; der Kreis dieser Gegenstände brauchte deshalb kein erheblich umfänglicher zu sein. So legte der relativ unentwickelte Zustand zwar dem Individuum eine soziale Einengung auf, mit der sich aber die negative Freiheit der Undifferenziertheit verband, das durch die bloſse Gleichwertigkeit der Gegenstände gegebene liberum arbitrium; in den höheren Verhältnissen dagegen sind die sozialen Möglichkeiten sehr erweitert, aber sie beschränken sich durch jenen positiven Sinn der Freiheit, durch den jede Wahl der eindeutig determinierte Ausdruck der unverwechselbaren Persönlichkeitsart ist oder wenigstens der Idee nach sein soll. Und nun in dem allgemeinen gesellschaftlichen Sinn der Freiheit: der Feudalismus stellte lauter enge Kreise her, die Individuum an Individuum banden und eines durch die Verpflichtung gegen das andre beschränkten. Deshalb war innerhalb des Feudalsystems weder Raum für nationalen Enthusiasmus oder öffentlichen Geist, noch für individuelle Unternehmungslust und private Energie; dieselben Bindungen, die es nicht zu den höchsten geistigen Einheitsgebilden sozialer Art kommen lieſsen, verhinderten nach unten hin die Betätigung der

individuellen Freiheit. Grade darum aber bleibt es eine durchaus treffende und tiefe Begriffsbestimmung, wenn in der Feudalzeit der »freie« Mann derjenige ist, der unter Landrecht, d. h. unter dem Recht des weitesten Kreises steht; gebunden, unfrei ist derjenige, der einem Feudalverband angehört, d. h. sein Recht aus diesem engeren Kreise, unter Ausschlufs von jenem weiteren, zieht. Wenn die Freiheit nun auch in die Extreme schwingt und, wie ich oben andeutete, die gröfste Gruppe den extremen Bildungen und Verbildungen des Individualismus, der misanthropischen Vereinzelung, den barocken und launenhaften Lebensformen, der krassen Selbstsucht gröfseren Spielraum gewährt, so ist dies doch nur die Folge davon, dafs die weitere Gruppe geringere Ansprüche an uns stellt, sich weniger um den Einzelnen kümmert und deshalb das volle Auswachsen auch der perversesten Triebe weniger hindert als die engere. Die Gröfse des Kreises trägt hier negative Schuld, und es handelt sich sozusagen mehr um Entwicklungen aufserhalb als innerhalb der Gruppe, zu welch' ersteren die gröfsere ihren Mitgliedern mehr Möglichkeit gibt, als die kleinere.

Die Bedeutung der Individualität überhaupt geht nach zwei Seiten auseinander; die eine ist die oben hervorgehobene, die Freiheit, die Selbstverantwortlichkeit, die dem Menschen in weiten und bewegten sozialen Umgebungen zukommt, während die kleinere Gruppe im doppelten Sinn die »enge« ist — nicht nur nach ihrem Umfange, sondern nach der Beengung, die sie dem Individuum antut, der Kontrolle, die sie über dieses ausübt, dem geringen Radius der Chancen und der Bewegtheiten, die sie ihm gestattet. Die andre Bedeutung der Individualität aber ist die qualitative: dafs der einzelne Mensch sich von den andern einzelnen unterscheide, dafs sein Sein und sein Tun nach Form oder Inhalt oder beiden nur ihm allein zukomme, und dafs dieses Anderssein einen positiven Sinn und Wert für sein Leben besitze. Die Ausgestaltungen, die das Prinzip oder das Ideal des Individualismus in der Neuzeit erfahren hat, unterscheiden sich nach der Akzentuierung jener ersten oder dieser zweiten Bedeutung seiner. Das 18. Jahrhundert erstrebte im Ganzen die Individualität in der Form der Freiheit, der Ungebundenheit der persönlichen Kräfte durch Bevormundungen irgend welcher Art, ständische oder kirchliche, politische oder wirtschaftliche. Dabei aber galt die Voraussetzung, dafs die aller historisch-sozialen Fesselungen entledigten Individuen sich im Wesentlichen als einander gleich zeigen würden, dafs

»der Mensch schlechthin«, mit aller Güte und Vollkommenheit seiner Natur, in jeder Persönlichkeit enthalten sei und nur von jenen verzerrenden und ablenkenden Bindungen befreit zu werden brauchte. Dafs der Mensch, sobald er nur Freiheit hat, sie benutzt, um sich zu differenzieren, um zu herrschen oder versklavt zu werden, besser oder schlechter als die andern zu sein, kurzum die ganze Verschiedenheit der individuellen Kräfte zu entfalten — das entging jenem Individualismus, für den »Freiheit und Gleichheit« zwei sich friedlich vertragende, ja, einander fordernde Werte waren. Es ist aber ersichtlich, wie mit ihm die Sprengung aller engen und beengenden Einungen verknüpft war — teilweise als seine historisch-reale Wirkung, teilweise mindestens als Sehnsucht und Forderung. In der französischen Revolution wurde doch sogar den Arbeitern untersagt, Verbindungen zwecks Erlangung besserer Arbeitsbedingungen einzugehen, weil eine solche Verbindung die Freiheit des einzelnen Mitgliedes beschränke! Dieser Individualismus hat deshalb eine durchaus »weltbürgerliche« Gesinnung zum Korrelat, selbst der nationale Zusammenschlufs tritt hinter der Idee der »Menschheit« zurück, an Stelle der Partikularrechte der Stände und Kreise steht prinzipiell das Recht des Individuums, das bezeichnenderweise das »Menschenrecht« heifst, also dasjenige, das der Zugehörigkeit zu dem weitesten überhaupt denkbaren Kreise entquillt. — Den andern Sinn der Individualität, dessen oben angedeuteten Widerspruch gegen diesen das 18. Jahrhundert im Ganzen nicht gesehen hat, hat das 19. ausgebildet, theoretisch vorzüglich in der Romantik, praktisch in dem Dominieren der Arbeitsteilung. Dafs der Einzelne eine Stelle einnimmt und einnehmen soll, die er und kein andrer ausfüllen kann; dafs diese sozusagen in der Organisation des Ganzen auf ihn wartet und dafs er suchen soll, bis er sie findet; dafs mit dieser Unverwechselbarkeit des Seins und dieser zugespitzten Differenziertheit der Leistung der personale wie der soziale, der psychologische wie der metaphysische Sinn der menschlichen Existenz erfüllt werde — das ist eine Idealbildung des Individualismus, die offenbar mit jener Idee des »allgemeinen Menschen«, der in Jedem vorhandenen gleichmäfsigen Menschennatur, die nur der Freiheit zu ihrer Herausstellung bedürfe, garnichts zu tun hat, ja ihr grundsätzlich widerspricht: dort liegt der Wertakzent auf dem, was den Menschen gemeinsam ist, hier auf dem, was sie unterscheidet. Allein grade in Bezug auf die Korrelation, die ich jetzt zu erweisen suche, kommen

sie überein. Die Vergröfserung des Kreises, der jener erste Begriff der Individualität entsprach, begünstigt auch das Aufkommen des zweiten. Obgleich er nicht auf das Ganze der Menschheit hinsieht, obgleich er statt der Atomisierung der Gesellschaft in gleichartige und schlechthin nur »freie« Individuen vielmehr die Einzelnen wegen ihrer arbeitsteiligen Besonderheiten sich gegenseitig ergänzen und einander bedürfen läfst, obgleich er historisch statt der freien Weltbürgerschaft den Nationalismus und einen gewissen Illiberalismus begünstigt, so ist doch auch er an eine relativ erhebliche Gröfse der Gruppe gebunden, in der er entstehen und bestehen kann. Wie unmittelbar die blofse Erweiterung des Wirtschaftskreises, die Vermehrung der Bevölkerung, die räumliche Unbeschränktheit der Konkurrenz zur Spezialisierung der Leistungen drängt, braucht nur erwähnt zu werden. Mit der geistigen Differenzierung ist es nicht anders, und zwar hier insbesondere, weil diese durch das Zusammenkommen latenter geistiger Anlagen mit objektiv vorliegenden geistigen Produkten zu entstehen pflegen. Die unmittelbare Wechselwirkung der Subjekte oder die rein innerliche Energie des Menschen bringt selten alles heraus, was er an geistiger Besonderheit besitzt, vielmehr scheint dazu ein gewisser Umfang dessen, was man den objektiven Geist nennt, zu gehören: die Traditionen und die in tausend Formen niedergeschlagenen Erfahrungen der Gattung, die Kunst und das Wissen, die in ergreifbaren Gestalten vorliegen, der ganze Bildungsstoff, den die geschichtliche Gruppe als etwas Übersubjektives und doch prinzipiell Jedem Zugängiges besitzt. Es ist das Eigentümliche dieses allgemein sich darbietenden, in objektiven Gebilden kristallisierten Geistes, dafs er grade das Material und die Anregung gibt, die besondere, persönliche Geistesart auszubilden: es ist das Wesen der »Bildung«, dafs unsre rein persönliche Anlage sich bald als Form jenes objektiv-geistig gegebenen Inhaltes, bald als Inhalt einer objektiv-geistig gegebenen Form verwirklicht; nur in dieser Synthese gewinnt unser geistiges Leben seine volle Eigenheit und Personalität, nur in ihr verkörpert sich fühlbar sein Unverwechselbares und ganz Individuelles. Dies ist der Zusammenhang, der die geistigen Differenzierungen an die Gröfse des Kreises heftet, aus dem uns der objektive Geist kommt; dieser Kreis kann der real-soziale sein, er mag mehr abstrakter, literarischer, historischer Art sein — immer wird mit seinem Umfang die Chance steigen, grade an seinen Darbietungen, so objektiv und allgemein sie

seien, die Besonderheit, die Einzigkeit, das Fürsichsein unsres inneren Lebens und seine intellektuelle, ästhetische, praktische Produktivität zu entwickeln. — Der Individualismus der Gleichheit, der nur dann nicht von vornherein eine contradictio in adjecto ist, wenn man unter Individualismus die Selbständigkeit und von keiner engeren sozialen Bindung eingeschränkte Freiheit versteht, und der Individualismus der Ungleichheit, der die Konsequenz jener Freiheit auf der Basis der unendlichen Mannigfaltigkeit menschlicher Anlagen zieht und sie dadurch mit der Gleichheit unverträglich macht — diese beiden Formen des Individualismus in ihrer fundamentalen Gegensätzlichkeit finden sich in dem einen Punkte zusammen: daſs eine jede die Möglichkeit ihrer Entwicklung in dem Maſse findet, in dem der Kreis um das Individuum ihr durch seine quantitative Erweiterung dazu den Raum, die Anregung und den Stoff gewährt.

Ich komme nun auf den oben angedeuteten Zusammenhang zurück: zwischen starker Ausbildung und Wertschätzung der Individualität und kosmopolitischer, das nächste soziale Milieu des Individuums gleichsam überspringender Gesinnung — und erinnere zunächst an die Lehre der Stoiker. Während der politisch-soziale Zusammenhang, in dem der Einzelne steht, noch bei Aristoteles den Quellpunkt der ethischen Bestimmungen bildet, heftet sich das stoische Interesse, was das Praktische betrifft, eigentlich nur an die Einzelperson, und die Heraufbildung des Individuums zu dem Ideale, welches das System vorschrieb, wurde so ausschlieſslich zur Ägide der stoischen Praxis, daſs der Zusammenhang der Individuen untereinander nur als Mittel zu jenem idealen individualistischen Zweck erscheint. Aber dieser freilich wird seinem Inhalt nach von der Idee einer allgemeinen, durch alles Einzelne hindurchgehenden Vernunft bestimmt. Und an dieser Vernunft, deren Realisierung im Individuum das stoische Ideal bildet, hat jeder Mensch teil; sie schlingt, über alle Schranken der Nationalität und der sozialen Abgrenzung hinweg, ein Band der Gleichheit und Brüderlichkeit um alles, was Mensch heiſst. Und so hat denn der Individualismus der Stoiker ihren Kosmopolitismus zum Komplement; die Sprengung der engeren sozialen Bande, in jener Epoche nicht weniger durch die politischen Verhältnisse wie durch theoretische Überlegung begünstigt, schob den Schwerpunkt des ethischen Interesses einerseits nach dem Individuum hin, andrerseits nach jenem weitesten Kreise, dem jedes menschliche Individuum als

solches angehört. Die historische Wirklichkeit ist diesem Schema in unzähligen Abwandlungen gefolgt. Wenn der mittelalterliche Ritter mit seiner Lebensrichtung auf das ganz Individuelle der Bewährung und Geltung einen entschieden kosmopolitischen Zug verband, wenn sein Auf-sich-selbst-Gestelltsein den Formen Raum gab, die eine europäische Ritterschaft über alle nationalen Grenzen hinweg schufen — so waren mit dieser Formel auch die Richtungen bezeichnet, die im alten deutschen Kaiserreich überhaupt lebendig wurden und es schliefslich auflösten. Denn es ging zugrunde, einerseits durch den Partikularismus seiner Bestandteile, andrerseits durch die bindenden Beziehungen zu den übrigen Bestandteilen der gesamt-europäischen Politik, durch Zusammenziehung und Ausdehnung, die das nationale Zwischengebilde zersprengten. Jener Partikularismus war eben schon an und für sich durch die gleiche, wenn auch in eine andre Dimension erstreckte Konstellation hervorgerufen. Wo nämlich schon differenzierte oder auf Differenzierung angelegte Elemente in eine umfassende Einheit zusammengezwungen werden, da ist gerade oft gesteigerte Unverträglichkeit, stärkere gegenseitige Repulsion die Folge davon; der grofse gemeinsame Rahmen, der doch einerseits Differenzierung fordert, um als solcher bestehen zu können, bewirkt andrerseits eine gegenseitige Reibung der Elemente, eine Geltendmachung der Gegensätze, die ohne dies Aneinanderdrücken innerhalb der Einheit nicht entstanden wäre. Die Vereinheitlichung in einem grofsen Gemeinsamen ist das, wenngleich vorübergehende Mittel zur Individualisierung und ihrem Bewufstwerden. So hat gerade die weltherrschaftliche Politik des mittelalterlichen Kaisertums den Partikularismus der Völker, Stämme und Fürsten erst entfesselt, ja ins Leben gerufen; die beabsichtigte und teilweise durchgeführte Zusammenfassung in einem grofsen Ganzen hat dasjenige, was sie freilich dann zu sprengen berufen war: die Individualität der Teile — erst erschaffen, gesteigert, bewufst gemacht. In anschaulicherer Gestaltung ist die Kultur der italienischen Renaissance dieser Norm gefolgt. Sie bildete einerseits die vollkommene Individualität aus, andrerseits die weit über die Grenzen der engeren sozialen Umgebung hinausgehende Gesinnung und Gesittung; dies spricht sich direkt z. B. im Worte Dantes aus, dafs — bei all seiner leidenschaftlichen Liebe zu Florenz — ihm und seinesgleichen die Welt das Vaterland sei, wie das Meer den Fischen; indirekt und gleichsam a posteriori beweist es sich dadurch, dafs die

Lebensformen, die die italienische Renaissance schuf, von der ganzen gebildeten Welt angenommen worden sind, und zwar gerade, weil sie der Individualität, welcher Art sie auch immer sei, einen vorher ungeahnten Spielraum gaben. Als Symptom dieser Entwicklung nenne ich nur die Geringschätzung des Adels in dieser Epoche. Der Adel ist nur so lange von eigentlicher Bedeutung, als er einen sozialen Kreis bezeichnet, der, in sich eng zusammengehörend, sich um so energischer von der Masse aller andern, und zwar nach unten und nach oben abhebt; seinen Wert zu leugnen, bedeutet das Durchbrechen beider Kennzeichen, bedeutet einerseits die Erkenntnis vom Werte der Persönlichkeit, gleichviel welchem Geburtskreise sie angehört, andrerseits eine Nivellierung gegenüber denjenigen, über die man sich sonst erhoben hat. Beides findet sich in der Literatur der Renaissance vorbehaltlos ausgesprochen.

Exkurs über den Adel.

Mit dem Adel hat die gesellschaftliche Entwicklung eines jener Zwischengebilde geschaffen, um die sich die hier behauptete Korrelation dreht. Und zwar ist er »Zwischengebilde« in dem doppelten Sinne, den der Anfang dieser Untersuchungen am Begriff der Gesellschaft überhaupt zeigte: der Adel ist einerseits eine überpersönliche, soziologische Form des Zusammenschlusses von Individuen, die sich zwischen diese Elemente als Einzelwesen und einen grofsen, den Adel selbst einschliefsenden Kreis einschiebt, wie die Zunft und die Sekte, die Familie und die politische Partei; er ist andrerseits ein konkretes Konglomerat von Personen, das ein Mittelglied zwischen der herrschenden Macht und der breiten Masse der politischen Gruppe bildet[1]*. Diese Doppelkonstellation ruht auf so nüancierten und über den eigentlichen Gegenstand dieses Abschnittes so weit hinaus erstreckten Bestimmungen, dafs für sie eine gesonderte Darstellung rätlich erscheint.*

Die erwähnte Position des Adels zwischen den höchstgestellten und den tieferen Elementen der Gruppe ist eine auch formal andre, als wir sie früher am »Mittelstand« beobachteten. Denn dieser hatte

[1] *Natürlich gilt die zweite Form nur für den Adel monarchischer Staaten; aber in Rücksicht auf den Zusammenhang dieses Kapitels behandle ich hier im Wesentlichen nur diesen, nicht den Adel politischer Aristokratieen als solchen.*

seine soziologische Eigentümlichkeit darin, dafs er nach seinen beiden Grenzen hin offen ist, der Adel aber darin, dafs er — wenn auch mit vielen Modifikationen — nach beiden hin geschlossen ist; jener ist nach oben und unten hin expansiv, dieser repulsiv. Wenn er nun auch aus naheliegenden Gründen seine Grenze nach oben hin leichter zu verschieben geneigt ist, als die nach unten, so gibt es genug historische Beispiele, in denen er sich doch auch dem Herrscher als durchaus selbstgenugsam, geschlossen und um die eignen Interessen zentrierend gegenübergestellt hat. Er hat durch diese nach beiden Seiten hin unabhängige Position in zweifachem Sinne gewirkt: er hat sich als Keil zwischen den Herrscher und grofse Teile des Volkes geschoben, die Aktionen des ersteren für das Interesse der letzteren lahmgelegt (wie oft genug zur Zeit der bäuerlichen Erbuntertänigkeit und vielfach in feudalen Verfassungen), hat aber auch eine vereinheitlichende Wirkung, eine vermittelnde Vertretung des einen dem andern gegenüber geübt (so insbesondre in England). Wo es in monarchischen Ländern zu der Schärfe beider Grenzsetzungen nicht kommt, bleibt auch die Adelsbildung rudimentär. So in der Türkei, in der ein eigentlicher Adel niemals aufgekommen ist. Das liegt einerseits an der Anschauung des Muhammedanismus, der das ganze Volk sich als eine Aristokratie, als etwas Erlesenes gegenüber den Ungläubigen fühlen läfst; andrerseits daran, dafs die absolute und durch nichts zu vermittelnde Erhabenheit des Sultans eine Instanz, die ihm prinzipiell und aus eigenem Rechte näher stünde als irgend eine andre, nicht entstehen läfst. Dafs es in Rufsland keine Aristokratie als zusammenhängenden Stand gibt, sondern nur einzelne Aristokraten, die gelegentlich Kreise bilden — worüber nachher noch Näheres — wird gleichfalls durch die absolutistische Stellung des Zaren bewirkt, dann aber auch dadurch, dafs die untere Volksmasse keinen so praktisch einheitlichen Stand bildet, um den Zusammenschlufs der über ihr Stehenden zu einem solchen zu provozieren. Umgekehrt wird die zweifache Grenze des Adels — die doch auch eine zweifache Beziehung ist — in Ländern eines ausgebildeten Ständewesens und reicher, in Synthesen und Antithesen vielfältig gemischter Beziehungen der Schichten sich noch vermannigfaltigen — was den Adel aus seiner eigentlichen Position rücken mufs, obgleich ihm dadurch neue Bedeutungen zuwachsen mögen. In karikaturhaftem Mafse

zeigen dies die Lebensmotive, die Napoleon I., als er seinen neuen Adel schuf, diesem imputierte. Er habe, so wird berichtet, von dieser caste intermédiaire den Demokraten gesagt: sie ist durchaus demokratisch, denn sie ist zu jeder Zeit jedem ohne hereditive Vorurteile zugängig; den grofsen Herren: sie wird den Thron stützen; den gemäfsigten Monarchisten: sie wird jedem absoluten Regime entgegenwirken, weil sie selbst eine Macht im Staat werden wird; den Jakobinern: durch sie erst wird der alte Adel wirklich völlig vernichtet; dem alten Adel: indem ihr so mit neuen Würden geschmückt werdet, werden in ihnen eure alten wieder aufleben. Hier also ist die Doppelstellung des Adels zu einer Vieldeutigkeit hypertrophiert worden, die grade jene bestimmte Zweiheit als die allein für ihn richtige und wesentliche offenbart.

Die Zwei-Fronten-Position des Adels, die gerade auf seiner, nachher noch näher zu bestimmenden, Selbstsicherheit und Fürsichsein ruht, spiegelt sich weiterhin in einer mehr nach innen gewendeten Zweiheit seines Unterschiedenseins. Er entsteht aus den Persönlichkeiten, die es, aus welchen Gründen immer, besser haben als die andern; ist er aber einmal entstanden, so haben es nun, gleichsam rückläufig, Persönlichkeiten schon deshalb besser, weil sie zu ihm gehören. Für die »Vorrechte« des Adels bedarf es keiner Beispiele. Wohl aber nun für die andre Seite seiner Position, für ihre Beschränkungen und Nachteile. In Florenz entstand um das Jahr 1300 eine weitgehende demokratische Bewegung, in deren Verlauf den Adligen ganz besonders starke Beschränkungen und Lasten auferlegt wurden, so, dafs man damals zur Strafe geadelt werden konnte. Es hatte sich der ursprüngliche Vorzug des Adels gleichsam mit negativem Vorzeichen fortgesetzt: als bliebe die exzeptionelle Stellung des Adels auch jetzt bestehen, nur dafs eben statt der besonderen Vorteile, die er sonst dieser Stellung verdankte, sie ihren Inhalt an ganz besonderen Opfern und Restriktionen fand. Etwas Ähnliches findet sich in einer Bestimmung aus dem 18. Jahrhundert in dem sehr demokratischen Kanton Thurgau in der Schweiz. Es handelte sich damals darum, alle Standesvorrechte zu beseitigen, und es wurde infolgedessen in die Verfassung die Bestimmung aufgenommen, dafs, wer ein öffentliches Amt bekleiden wollte, vorher seinem Adel entsagen mufste. Es lastete also damals auf dem Adel gewissermafsen die Strafe, kein öffent-

liches Amt bekleiden zu können. Das war die Beschränkung, die ihm auferlegt wurde, das Gegengewicht gegen die soziale Prärogative. Am charakteristischsten äufsern sich solche Benachteiligungen des Adels, wenn sie zu Umkehrungen seiner strafrechtlichen Exemtionen werden. Während unzählige Male das Vergehen des Adligen leichter bestraft wird, als das des gemeinen Mannes, begegnen doch auch Erscheinungen wie diese. In dem mittelalterlichen Dortmund gab es eine aufserordentlich vornehme Gilde, die sogenannte Reinoldsgilde, die immer die Major Gilda genannt wird. Wenn ein Mitglied dieser irgend ein Vergehen gegen Leib und Leben irgend eines andern begangen hatte, so mufste er aufser der gewöhnlichen Bufse, die für solche Vergehen überhaupt jeden traf, eine Überbufse an den Rat leisten. Noch tiefer greift eine Bestimmung des Stadtrechts von Valenciennes aus dem 12. Jahrhundert. Dieses setzt für Diebstahl, begangen von einem Knappen oder einem Bürger, eine gewisse Strafe fest. Wenn aber ein Ritter stiehlt, so liegt die Sache anders. Ein Adliger stiehlt nämlich nicht, sondern er raubt: dafs er stehle, liegt sozusagen garnicht in seiner Kompetenz. Wenn er sich etwas mit Unrecht aneignet, so wird vorausgesetzt, dafs es mit Gewalt geschehe, als Raub — und der Raub wird in jenem Recht weit härter bestraft als der Diebstahl! Die adlige Position des Ritters verhindert ihn also, die mildere Strafe zu erleiden. Er steht von vornherein auf einer Höhe, auf der man nur viel gründlicher sündigen kann, auf der man eine so kleinliche, aber deshalb auch mit geringerer Bufse abzufindende Sünde, wie der Diebstahl ist, überhaupt nicht begehen kann. In subtilerer Weise, aber vielleicht mit der radikalsten Spannung stehen sich die Rechte und die Lasten der brahmanischen Priesteraristokratie gegenüber. Vielleicht hat es niemals eine Hierarchie gegeben, welche so unbedingt herrschte und welche so fantastische Prärogativen besafs wie diese. Allein sieht man dann das Leben des Brahmanen an, der mit dieser unerhörten Macht ausgestattet war, gegen dessen Wort es überhaupt keinen Appell gab, der als der allein Berechtigte in diesem ganzen Volke erschien, so dafs selbst der König nichts andres als der Untertan des Priesters war — so ist es von einer unerträglichen Härte gewesen, von einer Eingeschnürtheit in Formen und Formeln und Kasteiungen und Beschränkungen, dafs es wahrscheinlich aufserordentlich wenig euro-

päische Menschen gegeben haben würde, die um diesen Preis selbst die unerhörten Rechte des brahmanischen Priesters hätten gewinnen wollen. Er war der mächtigste, aber auch der unfreieste Mensch in Indien. Aber vielleicht — wie für Giordano Bruno Gott die Notwendigkeit, dem Menschen aber die Freiheit, als das Minderwertige, zukam — wäre ihm auch die Freiheit als verächtlich erschienen, weil sie bedeutet hätte, dafs irgend ein Lebensmoment etwas Gleichgültiges sei. Es mag gleichgültig sein, ob der Pöbel dies oder ob er jenes tut; dem Menschen des höchsten Adels mufs jeder Augenblick durch ein Gesetz festgelegt sein, weil jeder unbedingt und gleich wichtig ist. Die Erscheinungen dieses Typus sind in das Noblesse oblige zusammengefafst. Alle solche Erschwerungen oder Abzüge von den Vorteilen der adligen Stellung markieren in Wirklichkeit erst ganz deren Vornehmheit und Exklusivität. Erst darin, dafs den unteren Massen vieles gestattet ist, was dem Adligen verboten ist, liegt die tiefste Verachtung und Vergleichgültigung jener: sie werden der strengeren Normierung nicht für wert gehalten. Der Nicht-Adlige mag, wenn er will, dieselben Verzichte leisten, aber das gehört nicht zu seiner sozialen Position, es ist eine irrelevante Privatsache — für den Adel aber ist es soziale Pflicht, oder richtiger: es ist sein Standesvorrecht, vieles nicht zu dürfen — wovon der Typus vielleicht das Verbot des Handeltreibens ist, das von den alten Ägyptern her die ganze Geschichte des Adels durchzieht. Hat der Adel von je betont: quod licet Jovi non licet bovi, so liegt in seinem Prinzip doch auch das Umgekehrte: quod licet bovi non licet Jovi. Wenn sich die soziologische Form des Adels zunächst auf seiner scharfen gruppenmäfsigen Abgrenzung aufbaut, die das ganze Sein der Persönlichkeiten betrifft, — so dafs alle einzelnen Unterschiede nur die Symbole einer absolut selbstgenugsamen und geschlossenen Seinsart sind — so wird diese Unterschiedlichkeit gegen alles Nicht-Adlige erst durch die b e i d e n Bestimmungen ganz umschrieben: dafs der Adel darf, was andre nicht dürfen, und dafs er nicht darf, was andre dürfen.

Offenbar erzeugte das Zusammenleben einer Gruppe aus den inneren Bedingungen ihrer Wechselwirkung dies eigentümliche Gebilde des Adels, das seinen formalen Charakter durch die Gleichheit der wesentlichen Züge unter unendlicher Verschiedenheit dieser Gruppen nach ihren sonstigen formalen und materialen Kennzeichen

offenbart. Der Adel im alten Rom oder im Normannenreich, unter den Indianern oder im ancien régime besitzt bei aller Unvergleichbarkeit der Lebensinhalte eine Übereinstimmung der soziologischen Züge; und diese zeigen sich in rudimentärer, labiler, vorübergehender Art auch an irgend welchen kleineren Gruppierungen, in denen sich ein Bruchteil als »die Aristokratie« zusammenfindet und abscheidet, sei es in grofsen Familienkreisen, unter Arbeiterschaften, innerhalb von Geistlichkeiten. Für den Adel im engeren Sinne hat man diese Gemeinsamkeit mit der Beobachtung illustriert, dafs »Adlige sich oft an einem Abend besser kennen lernen, als Bürgerliche in einem Monat.« Das liegt offenbar daran, dafs die gemeinsamen Bedingungen der Existenz sich hier sehr weit in die personale hineinerstrecken und als die natürliche Voraussetzung der Beziehungen mitgebracht werden. In Interessen, Weltanschauung, Persönlichkeitsbewufstsein, Gefühl für den Punkt, an dem sie innerhalb der Gesellschaftsordnung stehen — in alledem koinzidieren die Aristokraten offenbar so weitgehend, und dafs sie darin koinzidieren, ist ihnen so bewufst und selbstverständlich, dafs sie untereinander viel eher zu dem Personalen kommen können als Andre, die sich erst vergewissern müssen, welche Basis denn ihnen gemeinsam ist. Die Adligen brauchen um »sich kennen zu lernen«, d. h. sich ihre Individualitäten zu offenbaren, nicht so viele Präliminarien, wie diejenigen, die das Apriori erst zu suchen haben, von dem aus das Spezielle der Gedanken, Interessen, Wesensarten dargeboten werden kann.

Diese Homogeneität der formal-soziologischen Stellung tritt in einer Reihe geschichtlicher Erscheinungen bedeutsam hervor. Man hat auf die eigentümliche Tatsache aufmerksam gemacht, dafs viele von den hochadligen Familien in den verschiedensten Ländern Europas fremdbürtig sind. In England stammen die Fitzgerald und die Herzöge von Leicester aus Florenz, die Herzöge von Portland aus Holland, in Frankreich die Broglie aus Piemont, die Herzöge Des Cars aus Perugia, die Luynes aus Arezzo, in Österreich die Clary aus Florenz, in Preufsen die Lynar aus Faenza, in Polen die Poniatowski aus Bologna, in Italien die Rocca aus Kroatien, die Ruspoli aus Schottland, die Torlonia aus Frankreich usw. Grade der Adel scheint zu solchen Verpflanzungen besonders wenig disponiert zu sein: wegen seiner Bindung an den Grund-

besitz und wegen seines traditionellen Nationalismus, mit dem seine konservative Weltanschauung verbunden zu sein pflegt. Um so wirksamer müssen jene angleichenden Momente sein, die ein derartiges Changieren innerhalb dessen, was man die internationale Adelsrepublik genannt hat, nahelegen. Dies setzt sich in besondre Vereinheitlichungen des nationalen Adels fort. Bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts etwa hat der deutsche Adel untereinander eine sehr geringe Verbindung gehabt. Die meisten Adligen sorgten für ihre Interessen innerhalb des engeren Kreises ihres Wohnsitzes bezw. ihres engsten Vaterlandes. Als nun aber in den Kriegen gegen Napoleon sich die deutschen Adligen der verschiedensten Gegenden begegneten, stellte sich ein Kontakt zwischen ihnen her, der zu ganz eigentümlichen Bildungen geführt hat, z. B. zu der sogenannten Adelskette. Die Adelskette war ein halb geheimer Verein, der wohl zur Zeit des Wiener Kongresses aufkam. Der Adel fühlte, dafs seit der französischen Revolution seine Rolle auch in Deutschland, namentlich durch die Bauernbefreiung, gesunken war, und versuchte nun durch Ausnutzung der Solidarität, welche zwischen allem Adel besteht, ein Gesamtgebilde zu schaffen, um die verlorene Bedeutsamkeit irgendwie wiederzugewinnen. Diese Adelskette betonte in ihrem Statut ausdrücklich, dafs ihr alles Politische fremd bleiben sollte. Mag dies eine gewisse Täuschung oder Selbsttäuschung enthalten haben, es bringt doch das hier Wesentliche zum Ausdruck: die Gleichgültigkeit der politischen und geographischen Grenzen gegenüber dem, was allem Adel, blofs weil er Adel ist, gemeinsam ist; die Gleichheit der rein materiellen Interessen wäre nicht grofs genug gewesen, diesen intergermanischen Adelsverein zustande zu bringen, wenn nicht die tiefere Verbundenheit durch die Form des Adels als solche — deren Deutung noch aussteht — wirksam gewesen wäre. Endlich ein letztes Beispiel. Die grofse Bedeutung des Adels in Österreich und die erheblichen, ihm dort jederzeit eingeräumten Prärogativen hat man darauf zurückgeführt, dafs in den aufserordentlich heterogenen und auseinanderstrebenden Bestandteilen der österreichischen Monarchie der Adel noch ein durchgehend gleichmäfsiges, qualitativ gemeinsames Element sei und damit dem Zusammenhalt des Ganzen erheblich nütze. Die gleiche formale Stellung des Adels in den verschiedensten Teilen dieses zusammengewürfelten Landes ermöglicht

es, dafs es einen österreichischen Gesamtadel geben kann, auch wenn es keine österreichische Gesamtnation gibt. Die Einheit, die er in sich vermöge seiner immer gleichen soziologischen Position hat, disponiert ihn dazu, der Einheit des Ganzen als Kitt zu dienen.

Aber alles bisher Vorgebrachte ist mehr oder weniger äufsere Erscheinung, die sich auf die innere soziologische Struktur des Adels gründet, sie aber noch nicht kenntlich macht. Die soziologische Analyse des Adels nun zentriert darum, dafs der sozialallgemeine Inhalt des Lebens dieser Sondergruppe ein ganz einzigartiges Verhältnis zu dem individuellen Sein ihrer Mitglieder besitzt. Das Individuum wird hier nicht nur in eine Einheit vor ihm, neben ihm und nach ihm seiender Individuen aufgenommen, die nach einer sonst nirgends wirksamen Formel mit einander verbunden sind; sondern das Spezifische ist: dafs grade das Beste und Wertvollste dieser ganzen Reihe jedem einzelnen Mitgliede zugute kommt. Es wurde in diesen Untersuchungen oft hervorgehoben, dafs das Gesamtniveau einer Gruppe, der Wert des wirklich allen Gemeinsamen, sehr nahe am Niveau des Tiefststehenden in ihr liegt; denn es kann in der Regel der Hohe zum Niederen hinuntersteigen, aber nicht der Niedere zum Hohen hinauf; was ihnen also gemeinsam sein soll, wird im ganzen der Besitz der Tieferen sein — wie etwa, wenn hundert Menschen in gleichem Tempo zusammen marschieren sollen, dieses Tempo von demjenigen angegeben wird, dessen Marschfähigkeit die geringste ist. Beim Adel nun ist die Voraussetzung die umgekehrte. Jede Persönlichkeit einer Adelsgruppe (sei dies im engeren Sinne die adlige Familie, sei es im weiteren der Adel eines Landes oder einer Epoche) hat in ihrem Werte teil an dem Glanze, den grade die hervorragendsten Mitglieder dieser Gruppe erworben haben, sie tritt gleichsam die Standeserbschaft sub beneficio inventarii an, grade die hier angehäuften positiven Werte an Verdiensten, Vorzügen, Ehren strahlen in einer unabgelenkteren Weise, als dies sonst in irgend welchen Gruppen statthat, auf den Einzelnen über. Dies ist das Präjudiz, das die andern Stände dem Adel zugute kommen lassen, das er unter sich hegt, das endlich für jedes einzelne Mitglied sozusagen die Voraussetzung seines Selbstbewufstseins ist und für dieses einen ebenso starken individuellen Halt bildet, wie einen sozialen für die Gesamtheit des Standes. Der Adel hat eine eigentümliche, in seiner sozio-

logischen Struktur gelegene Zähigkeit in der Konservierung seines »objektiven Geistes«, der in Tradition, fester Form, Arbeitsergebnissen usw. kristallisierten Leistung von Individuen. Was so in den einzelnen Familien als ihr Vorzug, Ruhm, Wert besteht, das rinnt gewissermafsen zu der allgemeinen Position des »Adels« zusammen, die insofern doch noch von seiner blofs äufseren Macht und Besitz zu unterscheiden ist. Dies tritt sogar an einer eigentlich umgekehrt gerichteten Formung hervor. Von den alten Gentilorganisationen hat man bemerkt, ein Adel wäre sehr häufig dadurch entstanden, dafs der Vorsteher der Gens traditionellerweise immer aus demselben Geschlecht gewählt worden wäre. Dieses Geschlecht war also nicht von vornherein das bevorzugte, sondern es wurde dadurch erst bevorzugt, dafs man erwartete, es würde immer einen für die Führerstellung Qualifizierten aus sich hervorbringen. Indem daraufhin die Gesamtfamilie zu einem Adel wurde, diskontierte sie das Verdienst und die Würde, die irgend ein Mitglied von ihr einmal wahrscheinlicherweise erwerben würde und die, gleichsam aus der Zukunft zurückstrahlend, dem ganzen Geschlecht die nobilitierende Substanz verschafften. — Es ist ein belehrendes Gleichnis, wenn man von Edelmetallen, vom »Adel« von Gold und Silber spricht. Dieser Adel des Metalls besteht, wie mir scheint, zunächst in seiner relativen Unzerstörbarkeit: es wird seines Wertes wegen dauernd konserviert, in seinen fortwährenden Umschmelzungen wechselt es nur die Form, während seine Wertsubstanz relativ unvergänglich ist. Eine ähnliche Vorstellung liegt dem Gefühl des Adels und für den Adel zu grunde: als ob seine einzelnen Mitglieder sozusagen nur lauter verschiedene Umschmelzungen, lauter verschiedene Formen einer dauernden Wertsubstanz seien, welche sich durch die ganze Reihe der Vererbungen hindurch erhält. Damit gewinnt die Beziehung, welche der Einzelne zu seiner historisch auf ihn hinleitenden Gruppe hat, einen ganz besonderen Akzent. Es ist sozusagen eine Unsterblichkeit des Wertes, die der Adel für sich beansprucht und die seine soziologischen Verhältnisse zu realisieren suchen. Dafs sich in Rufsland keine Aristokratie als geschlossener Stand bildete, hat, mindestens bis zum Zaren Fedor, dem Vorgänger Peters d. Gr., folgenden Grund. Die Ehren und Würden eines jeden hingen ausschliefslich von seinem »Dienst«, seiner beamtenmäfsigen Leistung ab, von der eine Klassifikation

der Familien ausging. Es herrschte nämlich das eigentümliche Prinzip, dafs niemand unter einem Vorgesetzten dienen dürfte, der seinerseits unter dem Vater des Kandidaten gedient hatte; um die eventuellen Rechte und Stellungen eines jeden nach diesem Prinzip festzustellen, wurden besondere Register geführt. Der Erfolg davon waren unaufhörliche Konflikte über Tatsachen und Rechte unter den in Betracht kommenden Familien, offene und versteckte Konkurrenzen und Nebenbuhlerschaften. Dadurch wurde die Bildung eines zentripetalen Standes, das Zusammenwachsen der einzelnen Kräfte und Vorzüge zu jener gemeinsam einheitlichen und beharrenden Substanz, um die die ganze soziologische Struktur des Adels wächst, von vornherein unterbunden.

Diese Struktur, schon soweit sie bisher beschrieben ist, läfst ohne weiteres erkennen, weshalb der Adel auf Ebenbürtigkeit halten mufs. Schon über die alte Clanverfassung hat man behauptet, dafs die Adligen der verschiedenen Clane einem einzigen Stande angehörten, und dafs, während der Clan als solcher in der Regel exogam ist (also keine Ehe unter seinen Angehörigen gestattet), jener Stand immer die Neigung hatte, endogam zu werden, d. h. nur unter sich zu heiraten. Setzt der Adel gleichsam einen eisernen Fond voraus, aus dem jeder ihm Angehörige ausgestattet wird und der den folgenden Generationen ungeschmälert überliefert werden mufs, so darf jedes Mitglied auch nur aus diesem Kreise hervorgegangen sein, kein Kreis, in dem die Vorzüge nicht erblich sind, welche jenen Fond geschaffen haben, darf sich in ihn hineinmischen. Nur so kann man im Grofsen und Ganzen sicher sein, dafs jedes Mitglied auch wirklich an der Kraft, Gesinnung, Bedeutung des Ganzen partizipiere, dafs jenes eigentümliche Verhältnis, in dem der Wert des Ganzen durch jedes Individuum hindurchwächst, sich realisiere. Diese Ergänzung aus sich selbst trägt die einzigartige Geschlossenheit und Selbstgenugsamkeit dieses Standes, der sozusagen nichts brauchen kann und nichts brauchen darf, was aufserhalb seiner selbst liegt. Damit ist er sozusagen wie eine Insel in der Welt, dem Kunstwerk vergleichbar, in dem auch jeder Teil seinen Sinn aus dem Ganzen erhält und das durch seinen Rahmen dokumentiert, dafs die Welt nicht hineinkann, dafs es sich absolut selbst genügt. Diese Form gibt dem Adel sicher einen grofsen Teil der ästhetischen Attraktion, die er zu jeder Zeit ausgeübt hat. Denn sie gilt nicht nur

von dem Individuum, so dafs sie nur an der guten Rasse und daran hinge, dafs die Mitglieder des Adels lange Generationen hindurch ihren Körper und ihre gesellschaftlichen Formen besser gepflegt und ausgebildet haben, als es in andern Ständen der Fall ist; sondern mit dem Gesamtbild des Adels schwebt ein derartiger Reiz mit, sicherlich abhängend von der ästhetisch befriedigenden Form des Für-sich-Seins und In-sich-Geschlossenseins, der Solidarität der Teile — welches alles dem Kunstwerk analog ist. Diese Erfüllung des individuellen Seins mit einer psychologisch und historisch tradierten Substanz kann freilich grade zu einer dekadenten Leere führen. Es scheint, als ob sozial überlieferte Inhalte und Bedeutsamkeiten erst dann zu einem wirklichen Lebenswert werden, wenn sie durch die aus dem Individuum quellende formende Kraft in bestimmtem Mafse balanziert werden. In den vorzüglicheren Erscheinungen des Adels begegnet deshalb grade ein selbstsicheres persönliches Dasein, ein Gefühl gleichmäfsig starker Unabhängigkeit, aber auch Verantwortlichkeit des Individuums. Dies ist der Erfolg der unter den soziologischen Formungen einzigartigen Enge, mit der eine zuverlässige, nach den drei Dimensionen der Vergangenheit, des Nebeneinander und der Zukunft erstreckte Substanz mit der individuellen Existenz verwachsen ist und sich in das Bewufstsein eines höheren Lebenswertes dieser umgesetzt hat. Wo aber der individuelle Faktor zu schwach ist, um der überpersönlichen Substanz die persönliche Form zu schaffen, da kommt es, wie gesagt, zu Verfallserscheinungen: es wird dann unvermeidlich jene Substanz selbst zur Form, der Sinn des Lebens ist nichts, als die Bewahrung der spezifischen Standesehre und der »guten Haltung« — wie es etwa in dem Adel des ancien régime schliefslich eintrat.

Die Bedeutung des »Stammbaumes« ist für dieses Verhältnis der Familie — und weiterhin der Adelsgruppe überhaupt — zu ihrem Individuum von tieferer Symbolik: die Substanz, die den Einzelnen bildet, mufs durch den einheitlichen Stamm des Ganzen hindurchgegangen sein, wie die Substanz des Zweiges und der Frucht eben die ist, die auch den Stamm gebildet hat. Vielleicht erklärt diese soziologische Konstitution die Abneigung gegen die »Arbeit«, die die Aristokratie durch die ganze Sozialgeschichte hindurch gezeigt hat, bis die neueste Zeit mit der Demokratisierung der Wirtschaft darin

einen Wandel zu bewirken strebte. Mit der eigentlichen »Arbeit« gibt sich jedesmal das Subjekt an ein Objekt hin und gleichviel ob der Ertrag der Arbeit wieder auf jenes zurückfliefst, so bleibt das Tun als solches doch auf ein unpersönliches Gebilde gerichtet und findet in einer Formung eben dieses seine Vollendung — mag es sich um Bildung und Umbildung von Begriffen in der Erkenntnisarbeit, um die pädagogische Formung eines Schülers oder um die Bearbeitung körperlicher Stoffe handeln. Dies aber widerspricht dem fundamentalen Lebensgefühl der Aristokratie als solcher; denn dieses ist ein absolut persönliches, das sein Zentrum im Sein des Subjekts findet, in dessen Wert und in dem, was unmittelbar aus ihm, von dem terminus a quo bestimmt, hervorgeht — während die Arbeit das im eminenten Sinne zweckmäfsige, auf ein Äufseres gerichtete, durch den terminus ad quem bestimmte Tun ist. Darum unterscheidet Schiller von den gemeinen Naturen, die mit dem zahlen, was sie tun, die adligen, die mit dem zahlen, was sie sind. Der Edelmann beschäftigt sich, aber er arbeitet nicht (welche Bestimmungen alle natürlich im einzelnen empirischen Falle tausendfach modifiziert und abgelenkt auftreten). Krieg und Jagd, die historisch typischen Beschäftigungen des Adels, sind, trotz aller damit verbundenen Mühsal, doch nicht im eigentlichen Sinne »Arbeit«, in ihnen hat der subjektive Faktor entschiedenes Übergewicht über den objektiven, das Resultat zeigt nicht, wie bei der Arbeit, ein von der Persönlichkeit gelöstes Objekt, das die Energie jener in sich eingesogen hat, sondern der Akzent liegt auf der Kraftbewährung des Subjekts selbst. Eine gewisse Analogie mit dem Leistungstypus des Aristokraten könnte höchstens die künstlerische Arbeit bieten, die ja auch nicht eigentlich am Objekt schafft, für die vielmehr die Formung dieses nur das Ausströmen der rein von innen her bestimmten subjektiven Bewegung bedeutet. Nur dafs das Tun des Künstlers und dessen Wert ausschliefslich aus dem rätselhaften Einzigkeitspunkte seiner Individualität fliefsen, hinter dem keine weitere Instanz, die ihn trüge oder die sich darin umsetzte, auffindbar ist — während das spezifische Tun und Bewufstsein des Aristokraten auf jener überlieferten Substanz der Familie und des Standes ruht, die in ihm nur eine individuelle, und nun freilich ganz selbstsichere und in sich ruhende Form gefunden hat.

Von dieser Charakteristik des Adels durch die Häufung oder ideelle Kristallisierung von Würden und Verdiensten, Vermögen und Ehren, Pflichten und Rechten, die innerhalb der Familie und des Standes erworben sind und an der jedes Mitglied teil hat — nicht pro rata, wie durch Aufteilung, sondern als eines unteilbaren Besitzes, der gleichsam das Apriori jedes persönlichen Seins und Tuns ist — von dieser Charakteristik kommt eine eigentümliche Ausnahme vor. In China herrscht die Bestimmung, dafs der erbliche Adel allmählig abnimmt. Es wird niemals der Adel schlechthin erteilt, der nun dauernd der Familie verbliebe und dadurch jene Akkumulierung seiner Bedeutung ermöglichte, sondern es besteht eine unendlich fein abgestufte Würdenreihe, für deren Grade wir gar keine entsprechenden Ausdrücke besitzen, und in dieser steht der Sohn stets eine Stufe niedriger als der Vater, so dafs nach einer bestimmten Reihe von Generationen der Adel überhaupt erlischt. Bin ich recht berichtet, so wird der höchste Adel, der Fürstenstand, auf sechsundzwanzig Generationen verliehen, so dafs nach deren Ablauf — und das gilt auch für die Nachkommen der nicht zur Herrschaft gelangenden Prinzen des königlichen Hauses — die Familie wieder in den Bürgerstand zurücktritt. Diese Anomalie, wie sie auch nur bei einem Beamten- oder Papieradel vorkommen kann, bedeutet sozusagen die normale Entwicklung mit negativem Vorzeichen. Denn diese, wenn auch vielleicht von einer ursprünglichen Verleihung ausgehend, hat ihren Sinn in jener allmähligen Häufung tradierter Werte, während dort diese Substanz gleichsam mit einem Male gegeben und allmählig verbraucht wird. Dagegen zeigt eine in Tahiti gültige Ordnung die normale Form in einer sehr belehrenden Pointierung. Wenn dort nämlich einem Adligen ein Sohn geboren wird, so abdiziert der Vater seine soziale Würde zugunsten des Sohnes und zwar, »weil dieser einen Ahnen mehr hat als der Vater«. In einem satirischen Gedicht von Glafsbrenner aus der Mitte des 19. Jahrhunderts wird die hohle Würde und aufgeblasene Nichtigkeit eines Adligen geschildert, mit der Schlufswendung, dafs er doch einen Stolz mit Recht hätte: »Wenn er selig einst verstorben, Wird auch er ein Ahne sein.« Dies ist dasselbe Grundgefühl wie in dem Falle aus Tahiti, und auf der soziologischen Basis, die nun einmal der Adel mit dem gröfsten historischen Erfolge festgehalten hat, keineswegs so sinnlos, wie gewisse Verfallstypen und soziale Gesamt-

verhältnisse, bei denen jene Basis nicht mehr bestehen kann, es erscheinen lassen.

Denn die Bestimmung dieser Basis läfst sich nun, nach den weitesten Lebenskategorien, etwa so vollziehen. Jeder Mensch tritt auf als eine gewisse Kombination von Vorherbestimmtheit und Zufälligkeit, von mitgegebenem Stoff und einzigartiger Formung seines Lebens, von gesellschaftlicher Erbschaft und individueller Verwaltung ihrer. In jedem sehen wir die Präjudizierungen seiner Rasse, seines Standes, seiner Traditionen, seiner Familie, kurz dessen, was ihn zum Träger vorherbestehender Inhalte und Normen macht — diese sehen wir kombiniert mit dem Unberechenbaren und Persönlichen, dem freien Fürsichsein; jenes gleichsam das Apriori, dieses die singuläre Gegebenheit, die mit jenem zusammen die empirische Erscheinung erzeugt. Beides ist nun in den grofsen gesellschaftlichen Typenbildungen mannigfaltig gemischt und zwar im Adel in einer ganz einzigen Weise, deren wissenschaftliche Festlegung in abstrakten Begriffen natürlich davon unabhängig ist, dafs die Komplikationen der Wirklichkeit in diese reinen Verhältnisse stets trübende, ablenkende, besondernde Kräfte einwirken lassen. Es sind hier jene mannigfaltigen Präjudizierungen wie in ein Strombett zusammengeflossen: indem die gesamten Lebensinhalte, die Erziehung wie die Ehe, die Beschäftigung wie der politische Standpunkt, die ästhetischen Neigungen wie der ökonomische Aufwand »standesgemäfs« sind, werden alle Normierungen die dem Individuum das Material seines Lebens gleichsam als Halbprodukt übergeben, durch einen einzigen Kanal hindurchgeleitet. Gewifs hat es in der Zunft und in Priesterschaften, in den erblichen Berufen und in dem Zwange des Kasten- und Klassenwesens überall bindende Präjudizierungen von derselben oder gröfserer Strenge gegeben. Allein das Unterscheidende des Adels ist nun, dafs jenes andere Lebenselement: die Persönlichkeit, die Freiheit, das Insichruhende — zugleich zu einem höheren Werte und Bedeutung, als in den andern Gebilden gekommen ist, weil jene überlieferte Substanz bei ihm nicht die objektive, das Individuum gleichsam übergehende Gestalt angenommen hat; sondern die besondre Form und Kraft des Einzelnen macht diesen ganzen tradierten Stoff erst lebendig. Mag das Individuum auch oft genug Zwang dadurch erfahren — der Sinn der ganzen Konstellation ist

doch, dafs dieser Stoff von Werten, den der Stand und die Familie aufgehäuft haben, dem selbstherrlichen, individuell berechtigten Sein des Einzelnen zugute komme, und dadurch keine Verminderung, sondern eine Mehrung erfahre; die auf sich ruhende, für sich verantwortliche und geniefsende Existenz ist nicht, wie bei vielen andern stark sozialisierten Gebilden, ein Abzug von dem Gemeinwohl und Gemeinbesitz, sondern dessen Ausgestaltung, Bewährung, Steigerung. Zwischen den Extremen: dafs das Individuum von seiner Gruppe eingeschluckt wird und dafs es ihr mit oppositioneller Selbständigkeit gegenübertritt, steht die besondere Synthese des Adels. Er hat durch die Strenge der standesgemäfsen Lebensform, die eine weiteste Berührungsfläche zwischen seinen Mitgliedern schuf; durch die Forderung der Ebenbürtigkeit, die eine physiologische Garantie der qualitativen und historischen Einheitlichkeit des Standes bewirkt; durch die Technik seiner Tradition, die die Werte und Errungenschaften der Familie und des Standes verlustlos wie in ein Sammelbecken einströmen läfst — durch diese soziologischen Mittel hat der Adel seine Individuen in einem sonst nicht erreichten Mafse in die Gesamtgruppierung eingeschmolzen. Aber das so entstandene überpersönliche Gebilde hat nun entschiedener, als irgend sonst, seinen Zweck und Sinn in der Existenz der Einzelnen, in ihrer Macht und Bedeutung, in der Freiheit und Selbstgenugsamkeit ihres Lebens. Indem der Adel, in seinen reinsten historischen Erscheinungen, die Lebenswerte der Individuen mit einzigartiger Kraft in sein Gesamtgebilde zusammenführt, und indem die Entwicklung dieses wiederum mit vorbehaltloser Gesammeltheit auf die Formung, Steigerung und Selbständigkeit des Einzelnen hinzielt — hat der Adel den Gleichung zwischen dem Ganzen und dem Individuum, den vorbestimmenden Gegebenheiten und den persönlichen Ausgestaltungen des Lebens eine historisch einzigartige Lösung gegeben.

Das gröfste weltgeschichtliche Beispiel endlich für die Korrelation zwischen der sozialen Erweiterung und der individuellen Zuspitzung des Lebens nach Inhalten und Formen zeigt das Aufkommen der Geldwirtschaft. Die Naturalwirtschaft erzeugt kleine, relativ in sich geschlossene Wirtschaftskreise; schon die Schwierigkeit des Transportes

beschränkt deren Umfang und entsprechend läſst die Technik der Naturalwirtschaft es nicht zu einer erheblichen Differenzierung und Individualisierung der Betätigungen kommen. Die Geldwirtschaft ändert diesen Zustand nach zwei Seiten hin. Die allgemeine Akzeptiertheit des Geldes sowie seine leichte Transportfähigkeit, schlieſslich seine Sublimierung im Giroverkehr und Wechselversand lassen seine Wirkungen in unbegrenzbare Fernen ausgreifen und schaffen schlieſslich aus der gesamten Kulturwelt einen einzigen Wirtschaftskreis mit ineinandergreifenden Interessen, sich ergänzenden Produktivitäten, gleichartigen Usancen. Und auf der andren Seite bewirkt das Geld eine ungeheure Individualisierung des wirtschaftenden Menschen: die Form des Geldlohnes macht den Arbeiter unendlich viel unabhängiger, als jede irgend naturalwirtschaftliche Entlohnung, der Geldbesitz gibt dem Menschen eine früher unerhörte Bewegungsfreiheit, die liberalen Normen, die regelmäſsig mit der Geldwirtschaft verbunden sind, stellen den Einzelnen in freien Konkurrenzkampf gegen jeden andern, endlich erzwingt diese Konkurrenz ebenso wie jene Ausdehnung des Wirtschaftskreises eine sonst garnicht in Frage kommende Spezialisierung der Tätigkeit, auf die Spitze getriebene Einseitigkeiten ihrer, die nur durch die Ausgleichungen im Rahmen eines ganz groſsen Kreises möglich sind. Innerhalb der Wirtschaft ist das Geld das Band, das die maximale Ausdehnung der wirtschaftlichen Gruppe mit der maximalen Differenzierung ihrer Mitglieder, nach der Seite der Freiheit und Selbstverantwortlichkeit, wie nach der der qualitativ-arbeitsteiligen Differenzierung, in Beziehung setzt; oder richtiger, das Geld entwickelt die kleinere, geschlossenere, in sich gleichartigere Gruppe der Naturalwirtschaft in eine andre, deren einheitlicher Charakter in die beiden Aspekte der Erweiterung und der Individualisierung auseinandergeht.

Die politischen Entwicklungen verwirklichen diese Konstellation auf einer groſsen Zahl singulärer Gebiete, freilich unter mannigfachen Variierungen des Grundverhältnisses. Etwa so, daſs von dem kleineren, eng sozialisierten Kreis nicht ein pari-passu-Fortschritt zu der groſsen Gruppe und der Differenzierung der Persönlichkeiten erfolgt, sondern eine Wahl und Alternierung: der Akzent des entwickelteren Zustandes fällt entweder auf die Herstellung einer umfassenden Allgemeinheit und die Bedeutungssteigerung der Zentralorgane oder auf die Verselbständigung der einzelnen Elemente. Oder auch, die Erweiterung des Kreises steht mit der Ausbildung der Persönlichkeit nicht für die

Angehörigen des Kreises selbst im Zusammenhang, wohl aber mit der Idee einer höchsten Persönlichkeit, an die gleichsam der individuelle Wille abgegeben wird. Ich führe einige Beispiele aus den verschiedenen Gebieten der Politik an. Auf dem agrarischen hat die Auflösung des bäuerlichen Gemeinbesitzes seit dem Ende des Mittelalters sich in diesen Formen vollzogen. Die sich entwickelnden zentralistischen Staaten schlugen den Gemeindebesitz, die gemeine Mark, einesteils als öffentliches Gut zum Staatsbesitz, gliederten sie dem Verwaltungsorganismus des Staatsganzen an; andernteils, soweit dies nicht geschah, teilten sie sie unter die Berechtigten als Privatbesitz auf. Und in dieser letzteren Tatsache für sich machen sich wiederum die beiden auf das Individuelle und auf das Allgemeinste gleichzeitig gehenden Tendenzen merkbar: denn diese Aufteilung wurde einerseits von römischen Rechtsbegriffen mit ihrer Inthronisierung der Individualinteressen geleitet, andrerseits von der Vorstellung, dafs die Gemeinheitsteilung zum Besten der Landeskultur, also gerade wieder der gröfsten Allgemeinheit gereiche. Unter sehr andern materialen und Gesamtverhältnissen hat noch im 19. Jahrhundert eine Phase aus der Geschichte der Allmend, des Kollektivbesitzes der schweizerischen Gemeinden, die gleiche Form gezeigt. Insoweit die Allmenden in den Besitz von Teilgemeinden, Orts- und Dorfkorporationen übergegangen sind, sind sie in einigen Kantonen (Zürich, St. Gallen u. a.) von der Gesetzgebung mit der Tendenz behandelt, dieselben entweder an die einzelnen Genossen aufzuteilen, oder an gröfsere Landgemeinden übergehen zu lassen, weil jene kleinsten Verbände eine zu geringe personale und territoriale Basis besäfsen, um ihren Besitz für das öffentliche Wesen recht fruchtbar werden zu lassen.

Die oben hervorgehobene Form agrarpolitischer Mafsnahmen ist in der nach-mittelalterlichen Entwicklung in Deutschland auf das Gebiet der inneren Politik überhaupt verbreitert. Die Obrigkeiten behandelten die Sonderkreise der sich gegeneinander und gegen das Ganze abschliefsenden Einungen mit der differenzierten Tendenz: sie einerseits zu rein privatrechtlichen Gebilden zu machen, die eine persönliche Angelegenheit individueller Teilnehmer wären, andrerseits sie zu Staatsanstalten zu erheben. Diese Korporationen, die die mittelalterliche Gesellschaft dominiert hatten, waren allmählig derartig erstarrt und verengert, dafs das öffentliche Leben in eine inkohärente Summe egoistischer Teilgruppen zu zerfallen drohte. Ihnen gegenüber und sie auflösend

setzte sich nun mit Beginn der Neuzeit der Gedanke der allumfassenden Allgemeinheit durch und zwar in der Form des fürstlichen Absolutismus, von dem, seinem Prinzip nach, das »gleiche Gesetz für Alle« ausging, d. h. die Lösung des Individuums einesteils von den Hemmungen seiner Praxis durch die Privilegien von Korporationen, andrerseits von den Vorrechten, die es selbst als Mitglied solcher genoſs, die es aber doch in eine oft unnatürliche Vereinigtheit mit den Genossen zwangen. Es handelte sich also ganz grundsätzlich darum, die engen, in sich homogenen, sozusagen mittleren Verbände, deren Vorherrschaft den früheren Zustand bezeichnet hatte, zu zerstören, um die Entwicklung zum Staate aufwärts und zu der unpräjudizierten Freiheit des Individuums abwärts zu führen. Daſs dieser Staat wiederum seine praktische Wirksamkeit in der Form der höchsten Personalität, des unbeschränkten Herrschers, fand, ist so wenig eine Gegeninstanz gegen das fundamentale Schema, daſs dieses sich vielmehr in einer auſserordentlich groſsen Zahl von Fällen gerade so verwirklicht, und zwar sowohl im Nacheinander wie im Zugleich. Dies ist der oft betonte Zusammenhang, den die Geschichte zwischen Republikanismus und Tyrannis, zwischen Despotismus und Nivellement gezeigt hat. Alle Verfassung, die ihren Charakter von der Aristokratie oder der Bourgeoisie entlehnt, kurz, die dem sozialen und politischen Bewuſstsein eine Mehrzahl an einander grenzender engerer Kreise bietet, drängt, sobald sie überhaupt über sich hinauswill, einerseits nach der Vereinheitlichung in einer persönlichen führenden Gewalt, andrerseits zum Sozialismus mit anarchischem Anstrich, der mit dem Auslöschen aller Unterschiede das absolute Recht der freien Persönlichkeit herstellen will. Die Sprengung der engen Gruppenbeschränkung innerhalb eines irgendwie zusammengehörigen Ganzen hat eine so strikte Beziehung zu der Akzentuierung der Individualität, daſs ebensowohl die Einheit einer herrschenden Persönlichkeit wie die individuelle Freiheit aller Gruppenelemente sich, nur wie zwei Variationen des gleichen Motives, an sie ansetzt. Von politischen Aristokratien, die immer nach dem soziologischen Typus der geschlossenen und streng begrenzten Kreise gebaut sind, hat man bemerkt, daſs sie in gröſseren Verhältnissen oft keine erheblichen kriegerischen Erfolge haben; und dies mag auf ihre Aversion gegen jene beiden Instanzen zurückgehen, die, in der Alternative oder im Zugleich, zu ihrer Ablösung bestimmt sind: sie scheuen sich einerseits, das Gesamtvolk zu Erhebung und vereinigter Aktion aufzurufen,

sie sind andrerseits mifstrauisch gegen einzelne Generale mit weiten Vollmachten und grofsen Erfolgen. So entschieden ist die Korrelation zwischen der volonté générale und der Autokratie, dafs sie oft genug als offizieller Deckmantel für Absichten, die schliefslich auf die Unterdrückung der ersteren gehen, benutzt worden ist. Als der Earl of Leicester zum Generalstatthalter der Niederlande berufen war (1586), strebte er zu einer unumschränkten Herrschaft, über die Köpfe der engeren, bis dahin dominierenden Körperschaften, der Generalstaaten und der Provinzialstände, hinweg; und zwar unter dem Vorgeben unbedingt demokratischer Prinzipien: der Volkswille sei der absolute Herrscher und er habe Leicester berufen. Ausdrücklich aber wird dabei hervorgehoben, dafs Kaufleute und Advokaten, Bauern und Handwerker überhaupt nicht in das Regiment hineinzureden, sondern einfach zu gehorchen hätten. Es wurde also die — vorgeblich — nivellierende Demokratisierung so weit getrieben, dafs sowohl die höheren wie die niederen Stände entrechtet wurden und nur die ideelle Einheit des abstrakten »Volkes überhaupt« übrig blieb; und die Gegner sprachen es sehr bald aus, dafs dieser neu entdeckte Begriff des »Volkes« nur bezwecke, dessen unbedingte Suveränität auf einen Mann zu übertragen.

Weitere Ausgestaltungen wiederum gewinnt unser Grundverhältnis in der Kommunalpolitik. Schon im Mittelalter zeigte sich in den englischen Städten das Verhältnis, dafs die gröfseren durch einzelne Korporationen oder Magnaten beherrscht wurden, während in den kleineren das Volk als Ganzes die Herrschaft hatte. Dem kleineren Kreise entspricht eben eine Homogeneität der Elemente, die die Gleichmäfsigkeit ihres Anteils an der Herrschaft trägt, im gröfseren aber auseinandergetrieben wird und auf der einen Seite die blofse Masse privater Individuen, auf der andern die herrschende Einzelpersönlichkeit läfst. In einer gewissen rudimentären Form zeigt die Verwaltung der nordamerikanischen Städte das gleiche Schema. Solange die Städte klein sind, hat sich als der geeignetste Modus ergeben, dafs ihre Ämter durch je eine Mehrheit von Personen geleitet werden; wachsen sie aber zu Riesenstädten an, so sei es zweckmäfsiger, das Amt nur je einer Person anzuvertrauen. Die grofsen Verhältnisse fordern für ihre Repräsentation und Leitung die individuelle, voll verantwortliche Persönlichkeit; der kleinere Kreis konnte sich in undifferenzierterer Weise selbst verwalten, indem immer eine gröfsere Anzahl seiner Elemente

unmittelbar am Ruder war. So entspricht dieser soziologische Unterschied durchaus der Entwicklung, mit der die allgemeine politische Tendenz der Einzelstaaten der Union den hier zu erweisenden Grundtypus belegt: jene soll in den letzten Jahrzehnten durchaus auf eine Schwächung des Parlamentarismus losgehen, und ihn nach zweierlei Richtungen hin ersetzen: einmal durch unmittelbares Plebiszit, andrerseits durch monarchische Einrichtungen, durch Übergabe der Gewalt an Einzelpersonen.

Endlich gibt die kirchliche Politik Beispiele, die ihre Analogie schon in rein religiösen Entwicklungen finden. Der Polytheismus des Altertums hatte viele von den Zügen, die ich hier im Begriff der »engeren Gruppe« zusammengefaſst habe. Die Kulte setzten sich meistens mit scharfen, innerlichen wie lokalen Grenzen gegeneinander ab, die Kreise der Gläubigen waren zentripetal, oft gleichgültig, oft feindselig gegeneinander; die Götter selbst waren oft aristokratisch rangiert, mit komplizierten Über- und Unterordnungen und getrennten Wirksamkeitssphären. Dieser Zustand führte zu Beginn unsrer Zeitrechnung im Gebiet der klassischen Kultur zum Monotheismus, zur Inthronisierung eines einzigen und persönlichen Gottes, der nun die Machtgebiete jener singulären und getrennten in sich vereinigte; und dies bedeutet — indem unsre Korrelation an diesem Punkte fast als logische Notwendigkeit auftritt —, daſs die Schranken zwischen den Kreisen der Gläubigen fielen, daſs ein Hirt und eine Herde wurde, daſs im Religiösen ein »groſser Kreis« entstand, dessen Mitglieder in völligem Nivellement, in der »Gleichheit vor Gott« standen. Die Bindung der religiösen Gemeinschaft an die politische — dieses Kennzeichen der vorchristlichen Religiosität —, die Zentrierung der religiösen Gruppe um den ihr allein gehörigen Sondergott, der beliebig vielen andern neben sich Raum gab, fiel fort. Damit aber zugleich die der politischen homogene Solidarität dieser Gruppe, die Religion als politisch-soziale Pflicht, die Haftbarkeit jedes Elementes für Verfehlungen der Gemeinsamkeit gegen ihren Gott. Es entstand das religiöse Individuum mit seiner unbedingten Selbstverantwortlichkeit, die Religiosität des »Kämmerleins«, die Unabhängigkeit von jeglicher Bindung an Welt und Menschen gegenüber der einen, die in der unabgelenkten, unvermittelten Beziehung der Einzelseele zu ihrem Gott gegeben war — zu dem Gotte, der darum nicht weniger, ja gerade deshalb der »ihre« war, weil er gleichmäſsig der Gott aller war. Die

Individualität innerhalb der nivellierten groſsen Allgemeinheit, wie sie aus der Auflösung und Zusammenschmelzung aller früheren Sonderkreise entstand, war das Gegenbild der absoluten und einheitlichen Persönlichkeit des Gottes, der aus der gleichen Analyse und Synthese aller früheren Einzelgötter erwachsen war. Und diese Entwicklungsform, die das Christentum in seiner ursprünglichen Reinheit zeigte, wiederholte sich noch einmal an der Politik der katholischen Kirche. Auch in ihr erhob sich von neuem die Tendenz zur Bildung gesonderter Kreise, scharfer Rang- und Interessenabgrenzungen, eine Aristokratie des Klerus über den Stand des Laien. Aber schon Gregor VII. vereinigte mit der Absolutheit seines individuellen Machtstrebens eine entschiedene Demagogie, die die stärksten Gegensätze zusammenführte und über den Kopf der exklusiven aristokratischen Bischöfe hinwegging. Nachdem der Zölibat diese Bestrebung aufs wirksamste unterstützt hatte — denn der verheiratete Priester hätte einen Rückhalt an einem engeren Kreise gehabt und so viel eher eine geschlossene Opposition in der Kirche erzeugt, während er so in seiner individuellen Isoliertheit vorbehaltlos dem unbedingt Allgemeinen anheimfiel —, nahm der Jesuitismus sie mit dem gröſsten Erfolge auf. Denn allenthalben hat er die ständische Neigung des Klerus bekämpft, hat den universellen Charakter des Priesters betont, der ihn mit den Gläubigen aller Stände sich eins fühlen läſst, und hat im Gegensatz zu jeder aristokratischen Kirchenverfassung einerseits eine einheitliche Nivellirung aller Gläubigen, andrerseits einen päpstlichen Absolutismus zu Zielpunkten.

Man könnte vielleicht das ganze Verhältnis, das hier gemeint ist, und das in den mannigfachsten Modis des Zugleich, des Nacheinander, des Entweder-Oder Gestalt gewinnt, symbolisch so ausdrücken, daſs die engere Gruppe gewissermaſsen eine mittlere Proportionale zwischen der erweiterten und der Individualität bildet, so daſs jene, in sich geschlossen und keines weiteren Faktors bedürfend, das gleiche Resultat der Lebensmöglichkeit ergibt, das aus dem Zusammen der beiden letzteren hervorgeht. Ich wähle jetzt einige Beispiele aus dem Rechtsleben, und zwar aus Gebieten von absoluter historisch-materialer Differenz. So hatte etwa die Allgewalt des römischen Staatsbegriffes zum Korrelat, daſs es neben dem ius publicum ein ius privatum gab; die für sich ausgeprägte Verhaltungsnorm jenes allumfassenden Ganzen forderte eine entsprechende für die Individuen, die es in sich schloſs.

Es gab nur die Gemeinschaft im gröſsten Sinne einerseits und die einzelne Person andrerseits; das älteste römische Recht kennt keine Korporationen, und dieser Geist bleibt ihm im allgemeinen. Umgekehrt gab es im deutschen Recht keine andern Rechtsgrundsätze für die Gemeinschaft wie für die Einzelnen; aber diese Allgemeinheiten sind nun auch nicht die allumfassenden des römischen Staates, sondern kleinere, durch die wechselnden und mannigfaltigen Bedürfnisse der Einzelnen hervorgerufene. In kleineren Gemeinwesen bedarf es nicht jener Abtrennung des öffentlichen Rechts vom privaten, weil das Individuum in ihnen inniger mit dem Ganzen verbunden ist. Als eine einheitliche Entwicklung zeigt sich diese Korrelation an dem Recht der Blutrache, z. B. in Arabien. Das Wesen dieser beruht durchaus auf der Solidarität scharf begrenzter Stammesgruppen und auf ihrer Autonomie: sie galt dem ganzen Stamme oder der Familie des Mörders und wurde von dem ganzen Stamme oder der Familie des Ermordeten vollzogen. Dem gegenüber ging Mohammeds Tendenz mit voller Klarheit auf die hier behauptete Auseinanderlegung. Über jener Sondergruppe und sie durch die gemeinsame Religion nivellierend, sollte sich eine nationale oder staatliche Allgemeinheit erheben, von der das Rechtsurteil ausginge, die das partikulare Interessenrecht durch eine höchste, allseitig anerkannte Autorität ersetzte; und entsprechend sollte das Urteil nun auch das schuldige Individuum für sich allein treffen, die Kollektivverantwortlichkeit der Sondergruppe sollte fortfallen: die gröſste Allgemeinheit und die individuell umschriebene Persönlichkeit standen sich jetzt, als die Differenzierungsprodukte jener mittleren Gebilde, allein gegenüber. Mit derselben Klarheit, wenn auch an völlig verschiedenem Inhalte, tritt dieser Formtypus als Stadienfolge einer einheitlichen Reihe im alten Rom auf, als die Entwicklung dort die patriarchalische Familiengruppierung sprengte. Wenn die bürgerlichen Rechte und Pflichten in Krieg und Frieden nun ebenso den Söhnen zukamen wie dem Vater, wenn die ersteren persönliche Bedeutung, Einfluſs, Kriegsbeute usw. erwerben konnten, so war damit in die patria potestas ein Riſs gekommen, der das patriarchalische Verhältnis immer weiter spalten muſste, und zwar zugunsten der erweiterten staatlichen Zweckmäſsigkeit, des Rechtes des groſsen Ganzen über jedes seiner Mitglieder, aber auch zugunsten der Persönlichkeit; denn sie konnte aus dem Verhältnis zu diesem Ganzen eine Geltung gewinnen, die das patriarchalische Verhältnis

unvergleichlich eingeschränkt hatte. Endlich vollzieht sich der formal gleiche Prozeſs in einer eigentümlich gemischten Erscheinung, aus der er nur bei genauer Festhaltung des Grundgedankens herauszuerkennen ist. Bis zu den Normannenzeiten scheint in England dem einzelnen sheriff, dem königlichen Richter, je eine Gemeinde dauernd zugewiesen worden zu sein, so daſs die Rechtsprechung eine gewisse lokale Färbung oder Gebundenheit hatte, in der das Interesse der Gemeinde und das des Staates sich verschmolzen. Beides tritt aber seit der Mitte des 12. Jahrhunderts auseinander: die königliche Jurisdiktion wird nun von den Richterkommissionen, die groſse Gebiete durchreisten, vollzogen und so ersichtlich in einer viel höher allgemeinen, lokal ungebundeneren Weise, während die Gemeindeinteressen durch die wachsende Bedeutung der lokalen Jury wahrgenommen wurden. Die Gemeinde in ihren rein inneren Interessen vertrat hier die Rolle des Individuums in unsrer Korrelation, sie war ein soziales Individuum, dessen Rechtsleben sich früher mit dem der staatlichen Allgemeinheit in einer undifferenzierteren Einheit abgespielt hatte, nun aber ein reineres Für-sich-Sein gewann und mit diesem neben dem, nun um ebensoviel reiner ausgestalteten Recht der groſsen Allgemeinheit, oder auch ihm gegenüber, stand.

Es ist nur eine Folge des Gedankens einer solchen Beziehung zwischen Individuellem und Sozialem, wenn wir sagen: je mehr statt des Menschen als Sozialelementes der Mensch als Individuum und damit diejenigen Eigenschaften, die ihm bloſs als Menschen zukommen, in den Vordergrund des Interesses treten, desto enger muſs die Verbindung sein, die ihn gleichsam über den Kopf seiner sozialen Gruppe hinweg zu allem, was überhaupt Mensch ist, hinzieht und ihm den Gedanken einer idealen Einheit der Menschenwelt nahe legt. Es braucht an dieser Tendenz nicht irre zu machen, wenn sie im Erfassen dieser letzteren Idee, das eigentlich logisch erfordert ist, noch durch allerhand historische Beschränkungen gehemmt wurde. So finden wir bei Plato einerseits ein Interesse am rein Individuellen, an der Vollendung der Einzelpersönlichkeit, das sich zum Freundschaftsideal verbreitert, andrerseits eines an der reinen Staatlichkeit, unter völliger Vernachlässigung der dazwischenliegenden Vereinigungen und der von diesen getragenen Interessen. Die Art, wie er die Bildung und Betätigung des einzelnen Menschen, den Wert seiner Seele als selbständigen Sondergebildes betont, sollte konsequenterweise auch die letzte

Schranke, die der griechisch-staatlichen Form, sprengen, wie es bei andern Philosophen seiner Epoche auch geschah; es ist nur die Zufälligkeit seiner politischen Tendenzen und national-griechischen Gesinnung, die ihn hindert, die eigentliche Folgerung aus seiner Idealbildung für das Individuum zu ziehen: daſs jenseits dieses nur die ganze Menschheit als Kollektivwert stehen darf. Ähnlich liegt es, wenn am Christentum die absolute Konzentrierung aller Werte auf die Seele und ihr Heil herausgehoben und dabei doch das Band verkannt wird, das hiermit zwischen dem Christentum und der Gesamtheit aller menschlichen Existenzen geknüpft wird, dieser auf die ganze Menschheit ausgehende Vereinheitlichungs- und Angleichungsprozeſs (wie abgestuft auch die Gleichheit sei) vielmehr an der Zugehörigkeit zur Kirche seine harte Schranke findet — wie etwa Zwingli erklärte, daſs alle Orden, Sekten, Sondervereinigungen usw. fortfallen müſsten, weil alle Christenmenschen Brüder seien — aber eben nur d i e s e. In ganz konsequenter Weise dagegen ist der extreme Individualismus häufige Verbindungen mit der Lehre von der Gleichheit aller Menschen eingegangen. Es liegt psychologisch nahe genug, daſs die furchtbare Ungleichheit, in welche der Einzelne in gewissen Epochen der Sozialgeschichte hineingeboren wurde, die Reaktion nach zwei Seiten hin entfesselte: sowohl nach der Seite des Rechtes der Individualität, wie nach der der allgemeinen Gleichheit; denn beides pflegt im gleichen Grade den gröſseren Massen zu kurz zu kommen. Nur aus diesem zweiseitigen Zusammenhange heraus ist eine Erscheinung wie Rousseau zu verstehen. Die steigende Entwicklung der allgemeinen Schulbildung zeigt dieselbe Tendenz: sie will die schroffen Unterschiede der geistigen Niveaus beseitigen und gerade durch die Herstellung einer gewissen Gleichheit jedem Einzelnen die früher versagte Möglichkeit zur Geltendmachung seiner individuellen Befähigungen gewähren. Ich habe oben schon von der Form gesprochen, die unsere Korrelation in der Idee der »Menschenrechte« angenommen hatte. Der Individualismus des 18. Jahrhunderts wollte nur Freiheit, nur Aufhebung jener »mittleren« Kreise und Zwischeninstanzen, die den Menschen von der Menschheit trennten, d. h. die Entwicklung jenes reinen Menschentums hinderten, das in jedem Individuum den Wert und Kern seiner Existenz bilde, nur überdeckt und vereinseitigt durch die historischen Sondergruppierungen und Sonderbindungen. Sobald das Individuum also wirklich auf s i c h gestellt wird, auf das Letzte und Wesentliche in ihm selbst,

so steht es auf der gleichen Basis wie jedes andre, die Freiheit offenbart die Gleichheit; die Individualität, die wirklich eine solche, und nicht durch soziale Vergewaltigungen abgelenkt ist, repräsentiert die absolute Einheit des Menschengeschlechts und ist in sie eingeschmolzen. Es bedarf keiner Ausführung, wie diese theoretisch-ethische Überzeugung des 18. Jahrhunderts sich aus durchaus praktisch-realen Zuständen aufarbeitete und eine unabsehliche Wirksamkeit auf eben diese gewann. Jener spätere Sinn des Individualismus: dafs die Tatsächlichkeit der menschlichen Natur ein Anderssein an Qualität und an Wert eines jeden gegenüber einem jeden enthalte und dafs die Entwicklung und Steigerung dieses Andersseins die sittliche Forderung sei — dieser Sinn ist freilich unmittelbar die Verneinung jeder Gleichheit. Denn ganz unzulässig scheint es mir, gerade daraus eine Gleichheit zu konstruieren, dafs jeder so gut wie jeder andre ein Besonderer und Unvergleichlicher ist. Denn dafs er dies ist, ist ja gar keine positive, ihm für sich eigene Qualität, sondern entsteht gerade nur in der Vergleichung mit den andern, welche anders sind, nur im Urteil des Subjekts, das in dem einen das nicht findet, was es im andern gefunden hat. Am unmittelbarsten leuchtet dies bei der Vergleichung nur zweier Objekte ein: der schwarze Gegenstand und der weifse Gegenstand haben ersichtlich nicht darin eine gemeinsame Qualität, dafs jener nicht weifs und dieser nicht schwarz ist. Liegt also in bezug auf die Gleichheit des Menschengeschlechts bei qualitativer Singularität der Einzelnen nur ein sophistischer Wortmifsbrauch vor, so ist doch das Ideal der Einheit des Menschengeschlechts mit dieser Voraussetzung keineswegs unvereinbar. Denn man kann die Verschiedenheit der Individuen, auch wenn sie weder eine wirtschaftliche Produktion noch überhaupt eine unmittelbare Kooperation aller bedeutet, als eine Art Arbeitsteilung auffassen. Dies geht freilich in die Spekulationen soziologischer Metaphysik über. Je unvergleichbarer der Einzelne ist, je mehr er seinem Sein, seinem Tun und seinem Schicksal nach an einer nur durch ihn ausfüllbaren, in der Ordnung des Ganzen nur ihm vorbehaltenen Stelle steht, desto mehr ist dieses Ganze als eine Einheit zu fassen, ein metaphysischer Organismus, an dem jede Seele ein Glied ist, mit keinem andern vertauschbar, aber alle andern und ihre Wechselwirkung für das eigene Leben voraussetzend. Wo das Bedürfnis besteht, die Gesamtheit der seelischen Existenz in der Welt als eine Einheit zu empfinden, wird durch diese individuelle

Differenziertheit, in der sich die einzelnen Wesen notwendig ergänzen, einander bedürfen, jedes den Platz ausfüllt, den alle andern ihm lassen — durch diese wird jenem Einheitsbedürfnis und dadurch der Erfassung der Daseinstotalität eher genügt, als durch die Gleichheit der Wesen, bei der im Grunde jedes an Stelle eines jeden treten könnte und der Einzelne dadurch eigentlich überflüssig und ohne rechten Zusammenhang mit dem Ganzen erscheint. Das Gleichheitsideal indes, das in einem ganz andern Sinn die äufserste Individualisierung mit der äufsersten Erweiterung des Kreises zu einander gehöriger Existenzen vereinigt, ist durch nichts mehr gefördert worden, als durch die christliche Lehre von der unsterblichen und unendlich wertvollen Seele. Die ihrem Gotte gegenüber auf sich allein gestellte Seele in ihrer metaphysischen Individualität, der einzige absolute Wert des Daseins, ist in dem, worauf es schliefslich allein ankommt, jeder andern gleich; denn im Unendlichen und im Absoluten gibt es keine Unterschiede: die empirischen Differenzen der Menschen kommen gegenüber dem Ewigen und Transszendenten, in dem alle gleich sind, nicht in Betracht. Die Einzelnen sind eben nicht nur die Summen ihrer Eigenschaften, wobei sie dann natürlich so verschieden wären, wie diese es sind; sondern jenseits ihrer ist ein jeder durch Persönlichkeit, Freiheit und Unsterblichkeit eine absolute Einheit. Damit bietet die Soziologie des Christentums das gröfste geschichtliche und zugleich metaphysische Beispiel für die hier behauptete Korrelation: die von allen Bindungen, von allen historischen, um irgendwelcher Zwecke willen gebildeten Beziehungen freie Seele, im absoluten Für-sich-Sein nur den jenseitigen Mächten zugewandt, die für alle dieselben sind, bildet mit allen andern zusammen ein homogenes, alles Beseelte restlos einschliefsendes Sein; die unbedingte Persönlichkeit und die unbedingte Erweiterung des Kreises der ihr gleichen sind nur zwei Ausdrücke für die Einheit dieser religiösen Überzeugung. Und so sehr dies Metaphysik oder eine Sinngebung für das Leben überhaupt ist, so ist doch unverkennbar, in wie weitem Umfang es als apriorische Gesinnung und Stimmung die geschichtlichen Verhältnisse der Menschen zu einander, die Attitude, mit der sie sich gegenübertreten, beeinflufst hat.

Ja, die soziologische Bedeutung, die die allgemeine Weltanschauung als Ursache wie als Wirkung innerhalb der hier behaupteten Korrelation besitzt, zeigt sich sogar, wenn die Frage nach Enge oder

Weite des Umgebungsbildes nicht einmal an der Menschenwelt Halt macht, sondern die Objektivität überhaupt ergreift, deren Formen von uns so oft nach der Analogie mit den sozial gewohnten gebildet werden. Man kann wohl sagen, dafs dem Altertum ebenso die weiteste und reinste Vorstellung der Objektivität, wie die tiefste und zugespitzteste der Subjektivität fehlte. Der Begriff des Naturgesetzes als einer schlechthin sachlichen, gegen alle »Werte« gleichgültigen Allbeherrschung des Seins war ihm nicht weniger fremd, als der eigentliche Begriff des Ich mit seiner Produktivität und seiner Freiheit, seiner Problematik und seinem, die Welt aufwiegenden Werte; die Seele ging weder so weit aus sich heraus noch so weit in sich hinein, wie es später durch die Synthese, oder auch Antithese, des christlichen Lebensgefühles mit der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft geschehen ist. Dies kann nicht ohne inneren und mindestens mittelbaren Zusammenhang mit der politisch-sozialen Struktur der griechischen Welt sein. Die ungeheuere innere Prärogative des engeren staatlichen Kreises bannte den Einzelnen, im Grofsen und Ganzen, in ein gewisses mittleres Welt- und Lebensbild zwischen dem Allgemeinsten und dem Persönlichsten, und die ganze, durch diese Einschränkung gegebene Existenzform mufste fallen, um der Entwicklung nach jenen beiden extremeren Seiten hin Raum zu geben.

Unmittelbarer als in ihrer Bedeutung für das kosmisch-metaphysische Bild wird unsre Korrelation auf dem ethischen Gebiete anschaulich. Schon die Zyniker sprengten jene, für das Griechentum sonst typische Bindung an das engere soziale Gebilde, indem sie einerseits einer kosmopolitischen Gesinnung, andrerseits einer individualistisch-egoistischen huldigten und das Zwischenglied des Patriotismus ausschalteten. Die Erweiterung des Kreises, den der Blick und das Interesse des Einzelnen füllt, mag vielfach die besondere Form des Egoismus aufheben, die die reale und ideale Beschränktheit der sozialen Sphäre erzeugt, mag eine Weitherzigkeit und einen enthusiastisch ausgreifenden Schwung der Seele begünstigen, zu dem es die Verquickung des persönlichen Lebens mit einem engen Interessenkreis solidarischer Genossen nicht kommen läfst; aber wo die Umstände oder der Charakter diesen Erfolg verhindern, wird, bezeichnend genug, gerade der extrem entgegengesetzte leicht eintreten. Im gröfsten Mafsstabe haben, wie ich schon erwähnte, die Geldwirtschaft und die mit ihr verbundenen liberalistischen Tendenzen einerseits die engeren

Einungen, von den zunftmäſsigen bis zu den nationalen, gelockert oder gelöst und die Weltwirtschaft inauguriert, andrerseits den wirtschaftlichen Egoismus in allen Graden der Rücksichtslosigkeit begünstigt. Je weniger, infolge der Vergröſserung des Wirtschaftskreises, der Produzent seine Konsumenten kennt, desto ausschlieſslicher richtet sich sein Interesse nur auf die Höhe des Preises, den er von diesen erzielen kann; je unpersönlicher und qualitätsloser ihm sein Publikum gegenübersteht, um so mehr entspricht dem die ausschlieſsliche Richtung auf das qualitätlose Resultat der Arbeit, auf das Geld; von jenen höchsten Gebieten abgesehen, auf denen die Energie der Arbeit aus dem abstrakten Idealismus stammt, wird der Arbeiter um so mehr von seiner Person und seinem ethischen Interesse in die Arbeit hineinlegen, je mehr ihm sein Abnehmerkreis auch persönlich bekannt ist und nahe steht, wie es eben nur in kleineren Verhältnissen statthat. Mit der wachsenden Gröſse der Gruppe, für die er arbeitet, mit der wachsenden Gleichgiltigkeit, mit der er dieser nur gegenüberstehen kann, fallen vielerlei Momente dahin, die den wirtschaftlichen Egoismus einschränkten. Nach vielen Seiten ist die menschliche Natur und sind die menschlichen Verhältnisse so angelegt, daſs, wenn die Beziehungen des Individuums eine gewisse Gröſse des Umfanges überschreiten, es um so mehr auf sich selbst zurückgewiesen wird. Dabei handelt es sich nicht nur um die rein quantitative Ausdehnung des Kreises, die an und für sich schon die persönliche Interessiertheit für jeden seiner Punkte bis zu einem Minimum herab vermindern muſs; sondern auch um die qualitative Mannigfaltigkeit innerhalb seiner, die es verhindert, daſs sich das Interesse mit eindeutiger Bestimmtheit an einen einzelnen Punkt hefte, und die so den Egoismus gewissermaſsen als das logische Resultat aus den gegenseitigen Paralysierungen unverträglicher Ansprüche übrig lässt. Aus diesem formalen Motiv heraus hat man z. B. die Buntheit und innere Heterogeneität der Habsburgischen Besitzungen für eine der Veranlassungen dazu gehalten, daſs die Habsburger mit ihrer ganzen Politik nur ihr Hausinteresse im Auge hatten. Endlich ist es die räumliche Weitererstreckung des Interessenkreises — mit seiner eigentlichen Vergröſserung nicht notwendig zusammenfallend —, die das Subjekt mindestens seinem engeren Kreise sich egoistisch gegenüberstellen läſst. Bis zu Heinrich III. und Eduard I. waren die englischen Stände dadurch schroff geschieden, daſs ihre Interessen vielfach über das Vaterland

hinausreichten: ein englischer Edelmann hatte viel höheres Interesse an einem auswärtigen, vom Adel geführten Krieg, als an den heimischen Kämpfen um das Recht; ein Stadtbürger war viel mehr für die Ordnung der niederländischen Handelsverhältnisse als für die der englischen Städte interessiert, wenn es sich nicht grade unmittelbar um die seine handelte; die grofsen Kirchenbeamten fühlten sich viel mehr als Glieder einer internationalen kirchlichen Einheit, als dafs sie spezifisch englische Sympathien gezeigt hätten. Erst seit der Zeit der genannten Könige begannen diese Klassen sich wirklich zu einer einheitlichen Nation zu verschmelzen, und die gegenseitige Absonderung hörte auf, deren egoistischer Charakter durchaus mit jener kosmopolitischen Interessenausdehnung assoziiert gewesen war.

Jenseits dieser Bedeutung, die die Erweiterung des Kreises für die Differenzierung der Willensbestimmungen besitzt, steht die für die Herausbildung des Gefühles vom persönlichen Ich. Niemand zwar wird verkennen, dafs der Stil des modernen Lebens grade wegen seines Massencharakters, seiner hastigen Vielfältigkeit, seiner alle Grenzen überspringenden Ausgleichung unzähliger, bisher konservierter Eigenheiten zu unerhörten Nivellierungen grade der Persönlichkeitsform des Lebens geführt hat. Allein die Gegenrichtungen hierzu dürfen ebensowenig verkannt werden, so sehr sie in dem erscheinenden Gesamteffekt abgelenkt und paralysiert sein mögen. Dafs das Leben in einem weiteren Kreise und die Wechselwirkung mit ihm an und für sich mehr Persönlichkeitsbewufstsein entwickelt, als es in einem engeren Kreise wächst, liegt vor allem daran, dafs die Persönlichkeit sich grade durch den Wechsel der einzelnen Gefühle, Gedanken, Betätigungen dokumentiert. Je gleichmäfsiger und unbewegter das Leben fortschreitet, je weniger sich die Extreme des Empfindungslebens von seinem Durchschnittsniveau entfernen, desto weniger stark tritt das Gefühl der Persönlichkeit auf; je weiter aber jene sich spannen, je energischer sie ausschlagen, desto kräftiger fühlt sich der Mensch als Persönlichkeit. Wie sich überall die Dauer nur am Wechselnden feststellen, wie erst der Wechsel der Akzidenzen die Beharrlichkeit der Substanz hervortreten läfst, so wird offenbar das Ich dann besonders als das Bleibende in allem Wechsel der psychologischen Inhalte empfunden, wenn eben dieser letztere besonders reiche Gelegenheit dazu gibt. Die Persönlichkeit ist eben nicht der einzelne, aktuelle Zustand, nicht die einzelne Qualität oder das einzelne, wenn auch noch so eigenartige

Schicksal; sondern etwas, das wir jenseits dieser Einzelheiten fühlen, für das Bewufstsein aus deren erlebter Wirklichkeit erwachsen — wenn diese gleichsam nachträglich entstandene Persönlichkeit auch nur das Zeichen, die ratio cognoscendi einer tiefer einheitlichen Individualität ist, die jener Mannigfaltigkeit bestimmend zu Grunde liegt, die uns aber nicht unmittelbar, sondern nur als das allmälige Ergebnis jener vielfachen Inhalte und Bewegtheiten des Lebens bewufst werden kann. Solange die psychischen Anregungen, insbesondere der Gefühle, nur in geringer Zahl stattfinden, ist das Ich mit ihnen verschmolzen, bleibt latent in ihnen stecken; es erhebt sich über sie erst in dem Mafse, in dem grade durch die Fülle des Verschiedenartigen unserem Bewufstsein deutlich wird, dafs es selbst doch allem diesem gemeinsam ist, grade wie sich uns der höhere Begriff über Einzelerscheinungen nicht dann erhebt, wenn wir erst eine oder wenige Ausgestaltungen seiner kennen, sondern erst durch Kenntnis sehr vieler solcher, und um so höher und reiner, je deutlicher sich das Verschiedenartige an diesen gegenseitig abhebt. Dieser Wechsel der Inhalte des Ich, der das letztere als den ruhenden Pol in der Flucht der psychischen Erscheinungen eigentlich erst für das Bewufstsein markiert, wird aber innerhalb eines grofsen Kreises aufserordentlich viel lebhafter sein, als bei dem Leben in einer engeren Gruppe. Die Anregungen des Gefühles, auf die es für das subjektive Ichbewufstsein besonders ankommt. finden grade da statt, wo der sehr differenzierte Einzelne inmitten sehr differenzierter andrer Einzelner steht, und nun Vergleiche, Reibungen, spezialisierte Beziehungen eine Fülle von Reaktionen auslösen, die im engeren undifferenzierten Kreise latent bleiben, hier aber grade durch ihre Fülle und Verschiedenartigkeit das Gefühl des Ich als des schlechthin »eignen« provozieren.

Ein indirekterer Weg, auf dem die relativ grofse Gruppe eine besondre inner-persönliche Freiheit und Fürsichsein ihrer Mitglieder erreicht, geht durch die Organbildung hindurch, die — wie früher hier untersucht worden ist — die ursprünglich unmittelbaren Wechselwirkungen der Individuen aus diesen auskristallisieren läfst und auf besondere Personen und Komplexe überträgt. Je reiner und vollständiger diese Arbeitsteilung geschieht — ersichtlich in dem Mafse der Vergröfserung der Gruppe —, desto mehr wird das Individuum aus den durch sie ersetzten Wechselwirkungen und Verschmelzungen befreit und seinen zentripetalen Angelegenheiten und Tendenzen über-

lassen. Die Organbildung ist das Mittel, die Einheitlichkeit der Gruppe mit der gröſsten Freiheit der Individuen zu vereinen. Freilich binden die Organe jedes Gruppenelement an sich und dadurch an jeden andern; aber das Entscheidende ist, daſs die dieser Verfassung vorangehenden, unmittelbaren Wechselwirkungen die Totalität des Menschen in einer Weise in die spezielle Leistung hineinziehen, die einen unverhältnismäſsigen Kraftverbrauch veranlasst. Wer nicht sein Leben lang Richter ist, sondern nur, wenn die Gemeinde zusammenberufen wird, ist nicht nur so lange an seiner eigentlichen Tätigkeit behindert, sondern er ist bei der Ausübung des Richteramtes in ganz andrer Weise mit nicht hingehörigen Vorstellungen und Interessen beladen, als der Berufsrichter. Wenn er dagegen in dem vorgeschrittenen Zustand einmal mit dem Gericht zu tun hat, so ist das nur dann, wenn auch wirklich sein ganzes Interesse dafür engagiert ist. Solange jeder Hausvater Priester ist, muſs er so funktionieren, ob er dazu gestimmt ist oder nicht; gibt es eine Kirche mit einem Berufspriester, so geht er in diese, wenn er sich wirklich dazu gedrungen fühlt und also ganz bei der Sache ist. Solange keine Produktionsteilung besteht, muſs der Einzelne verbrauchen, was eben einmal produziert ist, vielleicht mit ganz andern inzwischen erwachten Bedürfnissen und Wünschen; sobald Sonderproduzenten für jedes Bedürfnis da sind, kann sich jeder aussuchen, was er gern mag, so daſs er nicht mit geteilten Gefühlen zu konsumieren braucht. So bedeutet die Herausdifferenzierung sozialer Organe nicht, daſs der Einzelne von der Verbindung mit dem Ganzen losgebunden sei, sondern, daſs er nur den sachlich gerechtfertigten Teil seiner Persönlichkeit an die Verbindung wendet. Der Punkt, an dem er sich jeweilig mit der Gesamtheit oder der Verfassung des Ganzen berührt, zieht jetzt nicht mehr nicht dazugehörige Teile seiner Person in die Beziehung hinein. Mit dem Organ, dem Erfolge und Kennzeichen des Wachstums der Gruppe, werden die Verflechtungen gelöst, durch die das Individuum in seine Zustände und Betätigungen Elemente hineinnehmen und hineingeben muſs, die zu dem, was es von sich aus will, nicht gehören. —

Endlich, auf dem Gebiete der Intellektualität, entwickeln sich die Verhältnisse unsrer theoretischen Vorstellungen oft nach dem genau gleichen Formtypus, den wir hier an den Verhältnissen der Individuen untereinander beobachtet haben, und bestätigen dadurch vielleicht mehr, als einzelne soziale Beispiele es könnten, dessen tiefen, über alle Einzel-

heiten hinausreichenden Sinn, man möchte sagen: seine sachliche Bedeutung, die sich in allen empirischen Fällen nur historisch und nur mit annähernder Reinheit realisiert.

Exkurs über die Analogie der individualpsychologischen und der soziologischen Verhältnisse.

Diese Analogie ist an und für sich nicht soziologischer, sondern sozialphilosophischer Natur, indem ihr Inhalt nicht die Erkenntnis der Gesellschaft, sondern die eines allgemeinen Zusammenhanges ist, der an der sozialen Form nur eines seiner Beispiele findet. Dafs sich die Individuen innerhalb einer Gesellschaft vielfach zu einander in den gleichen Formen verhalten, wie die seelischen Bestandteile innerhalb eines Einzelgeistes, ist eine sehr alte Beobachtung. Man könnte an eine allgemeine Kombinatorik psychischer Elemente denken, an regelmäfsig sich wiederholende Verhältnisformen zwischen solchen. So wird z. B. — wie der Text es auch weiterhin für die individualpsychologischen und theoretischen Entwicklungen zeigen wird — ein relativ enges, homogenes Konglomerat von Elementen, welcher Art immer, seine Erweiterung nur unter der Bedingung finden, dafs jedes einzelne Element eine stärkere Selbständigkeit und qualitative Unterschiedenheit gegen jedes andre findet; so würde die Selbständigkeit jedes Elementes mit der Begrenzung des Existenz- und Wirkungsspielraumes durch andre unverträglich werden, und dadurch ein gegenseitiges Sich-Verdrängen eintreten, irgend eine Art des Kampfes ums Dasein unter den einzelnen; so würde grade dadurch, dafs ein einzelnes Element in sich eine Mannigfaltigkeit ausbildet, die es als Ganzes zu einem Gegenstück des umfassenden Ganzen machen kann, eine Tendenz zur Rundheit und Vollständigkeit an ihm auftreten, die mit seiner Rolle als Teil und Glied jenes Ganzen nicht verträglich ist, zwischen dem Spezial- oder Teilcharakter eines Elementes bzw. einer Provinz des Ganzen, und seinem möglichen oder wirklichen Charakter als einer für sich geschlossenen Einheit mufs es zu einem Konflikt kommen usw. Kurz, es liefsen sich seelisch allgemeine Verhältnistypen denken, die die soziologischen Formen ebenso als einen Spezialfall — nämlich eines solchen, in dem vergesellschaftete Individuen die Elemente bilden — unter sich begreifen, wie diese selbst

die einzelnen Gruppen der konkreten Vergesellschaftungsvorgänge. Damit wäre ein tieferes Fundament dafür gewonnen, dafs man z. B. den Staat als »den Menschen im Grofsen« bezeichnen konnte. Abgesehn von dieser Formulierung wären nun aber die unmittelbaren Beziehungen zwischen der Gesellschaft und dem Einzelnen daraufhin zu untersuchen, wie sie jene gegenseitigen Verähnlichungen zustande bringen. Die Frage wird von zwei Ausgangspunkten her zu stellen sein. Erstens: Wenn die Einzelseele gegeben ist — welche Wirkungen gehen von ihr auf die Gesamtheit so aus, dafs sie in diesen die Formen ihrer eigenen Statik und Dynamik hervorrufen? Zweitens: Wenn eine Gesamtheit gegeben ist — welche Einflüsse, die sie auf die Einzelseele ausübt, erzeugen in dieser die den ihrigen parallelen Verhältnisse? Es liegt also z. B. die Erscheinung der »Parteiung« vor. Die Interessen im Individuum bekämpfen sich unzählige Male, wie die Individuen sich bekämpfen; um die dabei herrschenden Vorstellungen sammeln sich andre, die das Gewicht einer jeden verstärken, wie die Parteigänger sich um die führende Persönlichkeit gruppieren; Gefühls- und Gedankenkomplexe, die eigentlich mit dem Inhalt des inneren Konflikts nichts zu tun haben, werden dennoch hineingezogen, aus ihrem bisherigen Gleichgewicht gebracht, von dem einen oder dem andern der unverträglichen Hauptinteressen gefärbt, grade wie ein Parteigegensatz, der wesentliche Teile einer Gruppe spaltet, schliefslich die gesamte unter sich aufteilt, auch Individuen und Kreise, die jenem sachlich ganz fernstehn; alle Phasen eines Kampfes: das Gleichgewicht der Mächte, das den Kampf zeitweise lähmt, der scheinbare Sieg einer Partei, der der andern nur Gelegenheit zum Sammeln ihrer Kräfte gibt, der Einflufs der blofsen Vermutung über den Ausgang auf die wirkliche Entscheidung, die Direktheit und die Indirektheit in der Verwendung der Energien — alles dies ist gleichmäfsig die Form für den Verlauf der inneren wie der äufseren Konflikte. Um nun auch für die beiden Fragerichtungen einer solchen Analogie gegenüber wenigstens ein Beispiel zu geben: so bilden die inneren Erfahrungen des Subjekts wahrscheinlich ein Schema aus, das für seine äufseren Erfahrungen als Apriori wirkt, als die Form, in welche das Material des Gegebenen aufgenommen und der gemäfs es gedeutet wird. Was »Kampf« ist, ist überhaupt eine rein innere Erfahrung. Von aufsen her sieht

man gewisse Aktionen von Wesen, deren jedes sozusagen aus seinem Raum nicht zu verdrängen ist, vermöge der Undurchdringlichkeit der Materie in das andre im genauen Sinne nicht eingreifen kann. Dafs die eigentümlichen Bewegungen je zweier solcher Wesen »Kampf« sind, ist eine psychologische Interpretation; das Ineinander, die in Gegenbewegungen sich vollziehende Einheit, die wir so benennen, ist eigentlich garnicht zu definieren und ihrem Wesentlichen nach garnicht äufserlich anzuschauen, sondern kann nur innerlich erlebt werden. Dadurch ist der doppelte Zusammenhang nahegelegt: der reale, mit dem die seelischen Erlebnisse, die wir als das Gegeneinander und Miteinander, das Zusammenballen und Auseinandertreten der Vorstellungen bezeichnen, die Schemata für unser äufsres Verhalten abgeben; der ideale, mit dem wir die äufserlich wahrgenommenen Verhaltungsweisen der Individuen an der Hand jener inneren Erfahrungen deuten, ordnen und benennen. Wir können kaum irgend einen Entschlufs fassen, irgend eine Überzeugung gewinnen, ohne dafs ein wie immer rudimentärer, wenig bewufster, schnell abgemachter Widerstreit von Motiven und Reizen vorangegangen wäre: unser ganzes Seelenleben ist davon durchzogen; es liegt deshalb nahe, anzunehmen, dafs von den doch immer auf der Basis der individuellen Vorgänge sich abspielenden interindividuellen Vorgängen ein gewisser Teil sowohl ihre Form wie ihre Deutung daher entlehnen. Und nun in der andern Richtung: der reale Kampf, den wir als Partei wie als Zuschauer erleben, wird das Schema und die Deutung von inneren Vorgängen abgeben. Dies wird besonders da stattfinden, wo das Individuum nicht ausschliefslich an die eine der in Beziehungen tretenden Parteien gefesselt ist, sondern jeder von beiden ein gewisses Interesse widmet; dann werden »zwei Seelen in einer Brust« die Verhältnisse von Streit und Versöhnung, Trennung und Einigkeit, Herrschaft und Unterwerfung nachfühlen und nachahmen, die zwischen den Gegenständen seines Interesses stattfinden. Der Kampf, den wir aufser uns sich abspielen sehen, wird uns sozusagen erst dadurch zugängig, dafs die Relationen unsrer Vorstellungen ihn uns innerlich vertreten, die Vorstellung des Kampfes ist vielfach ein Kampf der Vorstellungen. Und wie es sich mit den hier flüchtig skizzierten Verhältnissen der Parteiung verhält, so mit denen der Vereinigung und der Ausschliefsung, des Dominierens und des Nachgebens, der

Nachahmung und der Organisierung und vielen andern. Das Äufsere wird durch das Innere, das Innere aber durch das Äufsere gestaltet und verstanden, in Abwechslung, aber sicher auch oft im Zugleich. Mit dieser Beziehung zwischen den immanent-subjektiven und den Vergesellschaftungsformen steht es ebenso wie mit der zwischen den ersteren und den räumlich-materiellen. Man hat lange bemerkt, dafs die Ausdrücke für die Bewegungen der Vorstellungen: das Aufsteigen und Niedersinken, das Verschmelzen und Trennen, das Gehemmtwerden und das Wiederkehren, die Gedrücktheit und die Erhabenheit und viele andre, ihre Bezeichnungen als alles dieses aus den Vorgängen der Aufsenwelt entlehnen, dafs wir ohne diese Symbolik keine innere Anschauung und keinen Namen für solche Erlebnisse hätten. Sehen wir aber genauer hin, so ist diese Symbolisierung nicht weniger rückläufig wirksam. Alles, was an jenen Äufserlichkeiten wirklich Vorgang, Verhältnis, charakteristisches Bild ist, existiert für uns nur als subjektiv-seelische Zuständlichkeit und Bewegung, die wir in die räumlichen Anschaulichkeiten hineinfühlen. Die blofsen Ortswechsel, auf die jene Bestimmungen des Sinnlichen hinauslaufen, würden niemals Bezeichnungen für Innerliches abgeben, wenn sie nicht von diesen her mit Akzenten und Bedeutsamkeiten, mit Synthesen, die unterhalb ihrer Oberfläche spielen, ausgestattet würden. Von vorn herein müssen Gefühlszustände, Kraft- und Bewegungsempfindungen von uns aus in die äufserlich vorgestellten Ereignisse hineingehen, damit wir an diesen ihrerseits Veranschaulichungen und Ausdrücke für die Tatsachen der Innerlichkeit gewännen. Und ähnlich wie diese blofse Äufserlichkeit, so wird sich zu der reinen Innerlichkeit des einzelnen Subjektes auch jenes dritte Gebiet verhalten: die Gesellschaft, mit der die individuelle Seele zwar aus sich heraustritt, aber nicht in die Raumeswelt, sondern in die Überindividualität der Wechselwirkung mit andern Seelen. Auch hier dürfte das innere Verhalten die Normierung und Anregung der aufser-subjektiven Verhältnisse abgeben, diese aber ihrerseits jenem den Dienst der Formung und Deutung zurückgeben. Und vielleicht kann man dies mit einem ganz fundamentalen Gedanken abschliefsen. Dafs wir das seelische Geschehen in »Vorstellungen« zerlegen und es als deren Bewegungen und Kombinationen begreifen — ist keineswegs so mit der Natur der Sache gegeben, so selbstverständlich und exakt, wie

wir es anzusehen gewöhnt sind. Vielmehr, es wird dadurch ein kontinuierlich fliefsender Prozefs in hart gegen einander abgesetzte Elemente zerlegt, die Inhalte dieses Prozesses, die uns ausschliefslich in der Form unsres Bewufstseins gegeben sind, werden zu gewissermafsen substanziellen, mit Energieen ausgestatteten Wesen, die von sich aus wirken und leiden. Wo wir das Seelenleben als Bewegung von Vorstellungen fassen, ist dies niemals die unmittelbare Beschreibung des Vorhandnen, sondern dieses wird damit in ein Symbol und Bild gefafst und unter Kategorien gebracht, die mit ihm selbst noch nicht gegeben sind. Und nun ist es mir nicht unwahrscheinlich, dafs grade zu dieser Objektivierung und Veranschaulichung des inneren Lebens das Bild der Individuen um jedes Individuum herum uns angeregt habe. Wir erleben unser Dasein, wie es sich unter lauter von sich aus beweglichen, sich nähernden und sich entfernenden, mit Kräften und Schwächen versehenen Wesen abspielt; die Menschen unsrer Umgebung bilden unsre erste und uns im Wesentlichen interessierende Welt: es liegt nahe, dafs wir die Form der Umschriebenheit, der Selbständigkeit, der Wechselwirksamkeit, in denen ihre Elemente uns mit überwältigender Bedeutung entgegentreten, zur Organisierung und Veranschaulichung der Welt in uns verwenden, dafs wir die in uns gefühlten Bewegungen so einteilen, von so für sich seienden Elementen getragen meinen, wie wir es in dieser äufseren, aber seelisch bestimmten Welt vor uns sehen. Wie jeder Mensch für uns »eine Vorstellung« ist — in höherem Mafse »eine«, als die übrigen, mehr als Typen auftretenden, mehr in die Verknüpfungen des Gesamtseins hineingezogenen Objekte — so ist gewissermafsen jede Vorstellung für uns ein Mensch, d. h. unser Vorstellen erscheint uns als das Spiel von Wesenheiten, die, wie wir es an den Menschen sehen, sich behaupten und nachgeben, sich vereinigen und trennen, zulängliche und unzulängliche Kräfte einsetzen. Die uns unmittelbar nicht ergreifbare, nicht ausdrückbare Einheit des Individuums und der Gesellschaft offenbart sich darin, dafs die Seele das Bild der Gesellschaft und die Gesellschaft das Bild der Seele ist.

Unsere Begriffsbildung nimmt den Weg, dafs zunächst eine gewisse Anzahl von Objekten nach sehr hervorstechenden Merkmalen in eine Kategorie einheitlich zusammengefafst und einem andern ebenso entstandenen Begriff schroff entgegengestellt wird. In demselben Mafse nun, in dem man neben jenen, zunächst auffallenden und bestimmenden Qualitäten andre entdeckt, welche die unter dem zuerst konzipierten Begriff enthaltenen Objekte individualisieren, — in demselben müssen die scharfen begrifflichen Grenzen fallen. Die Geschichte des menschlichen Geistes ist voll von Beispielen für diesen Prozefs, von denen eines der hervorragendsten die Umwandlung der alten Artlehre in die Deszendenztheorie ist. Die frühere Anschauung glaubte zwischen den organischen Arten so scharfe Grenzen, eine so geringe Wesensgleichheit zu erblicken, dafs sie an keine gemeinsame Abstammung, sondern nur an gesonderte Schöpfungsakte glauben konnte; das Doppelbedürfnis unseres Geistes, einerseits nach Zusammenfassung, andrerseits nach Unterscheidung, befriedigte sie so, dafs sie in einen einheitlichen Begriff eine grofse Summe von gleichen Einzelnen einschlofs, diesen Begriff aber um so schärfer von allen andern abschlofs und, wie es entsprechend der Ausgangspunkt der hier entwickelten Formel ist, die geringe Beachtung der Individualität innerhalb der Gruppe durch um so schärfere Individualisierung dieser den andern gegenüber und durch Ausschlufs einer allgemeinen Gleichheit grofser Klassen oder der gesamten organischen Welt ausglich. Dieses Verhalten verschiebt die neuere Erkenntnis nach beiden Seiten hin; sie befriedigt den Trieb nach Zusammenfassung durch den Gedanken einer allgemeinen Einheit alles Lebenden, welche die Fülle der Erscheinungen als blutsverwandte aus einem ursprünglichen Keime hervortreibt; der Neigung zur Differenzierung und Spezifikation kommt sie dadurch entgegen, dafs ihr jedes Individuum gleichsam eine besondere, für sich zu betrachtende Stufe jenes Entwicklungsprozesses alles Lebenden ist; indem sie die starren Artgrenzen flüssig macht, zerstört sie zugleich den eingebildeten wesentlichen Unterschied zwischen den rein individuellen und den Arteigenschaften; so fafst sie das Allgemeine allgemeiner und das Individuelle individueller, als die frühere Theorie es konnte. Und dies eben ist das Komplementärverhältnis, das sich auch in den realen sozialen Entwicklungen geltend macht.

Die psychologische Entwicklung unseres Erkennens zeigt auch ganz im allgemeinen diese zwiefache Richtung. Ein roher Zustand des

Denkens ist einerseits unfähig, zu den höchsten Verallgemeinerungen aufzusteigen, die überall gültigen Gesetze zu ergreifen, aus deren Kreuzung das einzelne Individuelle hervorgeht. Und andrerseits fehlt ihm die Schärfe der Auffassung und die liebevolle Hingabe, durch die die Individualität als solche verstanden oder auch nur wahrgenommen wird. Je höher ein Geist steht, desto vollkommener differenziert er sich nach diesen beiden Seiten; die Erscheinungen der Welt lassen ihm keine Ruhe, bis er sie auf so allgemeine Gesetze zurückgeführt hat, dafs alle Besonderheit vollkommen verschwunden ist und keine noch so entlegene Kombination der Erscheinungen der Auflösung in jene widerstrebt. Allein wie zufällig und flüchtig diese Kombinationen auch sein mögen, sie sind doch nun einmal da, und wer die allgemeinen und ewigen Elemente des Seins sich zum Bewufstsein zu bringen vermag, mufs auch die Form des Individuellen, in der sie sich zusammenfinden, scharf perzipieren, weil gerade nur der genaueste Einblick in die einzelne Erscheinung die allgemeinen Gesetze und Bedingungen erkennen läfst, die sich in ihr kreuzen. Die Verschwommenheit des Denkens setzt sich beidem entgegen, da die Bestandteile der Erscheinung sich ihr weder klar genug sondern, um ihre individuelle Eigenart, noch um die höheren Gesetzmäfsigkeiten zu erkennen, die ihr mit andern gemeinsam sind. Es steht damit in tieferem Zusammenhange, dafs der Anthropomorphismus der Weltanschauung in demselben Mafse zurückweicht, in dem die naturgesetzliche Gleichheit der Menschen mit allen andren Wesen für die Erkenntnis hervortritt; denn wenn wir das Höhere erkennen, dem wir selbst und alles andre untergeordnet sind, so verzichten wir darauf, nach den speziellen Normen dieser zufälligen Komplikation, die wir selbst ausmachen, auch die übrigen Weltwesen vorzustellen und zu beurteilen. Die für sich bestehende Bedeutung und Berechtigung der anderweitigen Erscheinungen und Vorgänge in der Natur geht in der anthropozentrischen Betrachtungsart verloren und färbt ganz und gar von dem Kolorit des Menschentums ab. Erst die Erhebung zu dem, was auch über diesem steht, zu der allgemeinsten Naturgesetzlichkeit, schafft jene Gerechtigkeit der Weltanschauung, die jedes Ding in seinem Fürsichsein, seiner Individualität erkennt und anerkennt. Ich bin überzeugt: wenn alle Bewegungen der Welt auf die allbeherrschende Gesetzmäfsigkeit der Mechanik der Atome zurückgeführt wären, so würden

wir schärfer als je vorher erkennen, worin sich jedes Wesen von jedem andern unterscheidet.

Dieses erkenntnistheoretische und psychologische Verhältnis erweitert sich, wenngleich dieselbe Entwicklungsform beibehaltend, sobald es sich statt um Naturgesetze um metaphysische Allgemeinheiten handelt. Neben der Abstraktionskraft des Verstandes ist es hier die Wärme des Gemütes, die aus seinem Innersten die metaphysische Blüte hervortreibt, die Innigkeit des Mitlebens mit den Erscheinungen der Welt, die uns die allgemeinsten, überempirischen Triebkräfte ahnen läfst, von denen sie im Innersten zusammengehalten wird. Und ebendieselbe Tiefe und Sammlung des Empfindens flöfst uns oft eine heilige Scheu vor dem Individuellen der inneren und äufseren Erscheinungen ein, die uns nun gerade hindert, in allgemeineren Begriffen und Bildern gleichsam ein Asyl für die Not oder auch nur für die Unerklärlichkeit des augenblicklichen Erlebens zu suchen. Nicht woher dieses Schicksal kommt und wohin es geht, macht das aus, worauf es uns ankommt, sondern dafs es gerade dieses Eigenartige, in dieser bestimmten Kombination mit nichts andrem Vergleichbare ist. Während die höchsten metaphysischen Verallgemeinerungen dem verfeinerten Gefühlsleben entspringen, ist gerade ein solches oft genug von dem Aufnehmen und Betrachten der empirischen Welt der Einzelheiten zu sehr ergriffen, ist zart genug organisiert, um alle die Schwankungen, Gegensätze, Wunderlichkeiten in dem Verhältnis des Individuellen zu bemerken, an denen der Stumpfsinnigere vorüberempfindet, und begnügt sich mit dem blofsen Anschauen und Anstaunen dieses wechselvollen Spieles der Einzelheiten. Ich brauche es kaum auszusprechen, dafs es die ästhetische Naturanlage ist, die diese Differenzierung am vollendetsten darstellt; sie sucht einerseits die Ergänzung des Irdisch-Unvollkommenen im Bau einer Idealwelt, in der die reinen typischen Formen wohnen, andrerseits die Versenkung in das Allereigenste, Allerindividuellste der Erscheinungen und ihrer Schicksale. Der Enge des Lebens — dem metaphysisch-seelischen Pendant der »engeren Kreise« — entfliehen wir pari passu nach beiden Richtungen. Die ästhetische Stimmung, die produktive wie die rezeptive, gibt den Blick für das Typische, das schlechthin Überindividuelle in der einzelnsten, unvergleichbarsten Erscheinung, und für die Werte des persönlichsten Lebens, die das Weiteste und absolut Umfassende durchfluten. Der eigentliche Gegner der ästhetischen Tendenz ist deshalb die Philistrosität, die am Mitt-

leren klebt, die sich in dem kleinen Kreise einschliefst und weder das Recht zur Individualität noch die Pflicht zum Allgemeinsten anerkennt.

Sind dies, wie ich schon andeutete, eigentlich sozialphilosophische Überlegungen, die nicht an und für sich, sondern nur als Verdeutlichungen und Bestätigungen des behaupteten soziologischen Zusammenhanges hierher gehören, so erweitert sich dieser letztere von sich aus nun noch zu einem letzten und allerallgemeinsten Aspekt. Jener Zusammenhang gilt nicht nur innerhalb der Gesellschaft, sondern er kann die Gesellschaft als Ganzes einschliefsen. Die Menschheit hat die Vergesellschaftung als ihre Lebensform kreiert — was sozusagen nicht die einzige logische Möglichkeit war; vielmehr hätte die Gattung Mensch auch ungesellig sein können, wie es ungesellige Tiergattungen neben den geselligen gibt. Da nun aber einmal jene Tatsache besteht, so verführt sie leicht dazu, die direkt oder indirekt gesellschaftlichen Kategorien für die einzigen und jedenfalls anzuwendenden zu halten, unter denen die Inhalte des menschlichen Seins zu betrachten wären. Allein dies ist ganz irrig. Die Tatsache, dafs wir Gesellschaftswesen sind, rückt diese Inhalte unter einen, aber keineswegs den einzig möglichen Gesichtspunkt. Man kann — um den ganz generellen Gegensatz zu nennen, — die freilich in der Gesellschaft lebendigen und nur innerhalb ihrer verwirklichten Inhalte rein ihrem Sachgehalt nach erschauen, erkennen, systematisieren. Die innere Gültigkeit, die Zusammenhänge, die sachliche Bedeutung aller Wissenschaften und Techniken und Künste ist völlig unabhängig davon, dafs sie innerhalb eines sozialen Lebens realisiert werden und nur in diesem die Bedingungen dazu finden, gerade so unabhängig, wie ihr Sachsinn von den psychologischen Prozessen ist, durch die ihr Entdecker sie fand. Sie können natürlich auch unter diesem psychologischen oder jenem sozialen Gesichtswinkel betrachtet werden. Es ist völlig legitim zu untersuchen, unter welchen gesellschaftlichen Verhältnissen es zu der Naturwissenschaft, die wir besitzen, kommen konnte. Aber die Richtigkeit ihrer Sätze, ihr systematischer Zusammenhang, die Zulänglichkeit oder Unvollkommenheit ihrer Methoden hat keinerlei gesellschaftliches Kriterium, ist von der Tatsache ihres sozialgeschichtlichen Auftretens nirgends beeinflufst, sondern unterliegt ausschliefslich immanenten, zeitlosen, d. h. rein sachlichen Normen. Und so haben alle Inhalte des Lebens diese doppelte Kategorie über sich: sie können als Resultate

der gesellschaftlichen Entwicklung, als Gegenstände der menschlichen Wechselwirkungen betrachtet werden, aber mit demselben Rechte auch auf ihren Sachgehalt hin, als Elemente logischer, technischer, ästhetischer, metaphysischer Reihen, die ihren Sinn in sich und nicht in ihren von sozialen Verhältnissen abhängenden geschichtlichen Verwirklichungen besitzen. Neben diese Kategorien aber treten nun noch zwei wesentliche andre. Alle jene Inhalte des Lebens werden unmittelbar von Individuen getragen. Irgend jemand hat sie erdacht, irgend jemandes Bewufstsein erfüllen sie, irgend jemandem bestehen sie zu Lust oder Leid. Indem sie gesellschaftlich sind, sind sie doch zugleich auch individuell, verständlich aus den seelischen Vorgängen in diesem oder jenem Individuum, teleologisch in bestimmte Bedeutungen für dieses oder jenes Individuum auslaufend. Dafs sie nicht zustande gekommen wären, wenn dieses Individuum nicht in Gesellschaft lebte, ist freilich richtig, aber ebensowenig wären sie sozial wirklich geworden, wenn sie nicht von Individuen getragen würden. Wenn ich einerseits frage: welche Bedürfnisse trieben dies Individuum zu seiner religiösen Betätigung, welche persönlichen Schicksale haben es bewogen, eine Sekte zu gründen, welchen Wert hat dieses Tun und Erfahren für die Entwicklung seiner Seele — so konkurriert diese Fragestellung nicht im geringsten mit der andern, die sich die gleichen Tatsachen vom Standpunkt der Gesellschaft aus unterwirft: welches historische Milieu hat jene inneren Bedürfnisse aufwachsen lassen, welche formalen Wechselwirkungen unter Individuen und in ihrem Verhältnis zu Aufsenstehenden machen sie zu einer »Sekte«, welche Bereicherungen oder Zerspaltungen erfährt der öffentliche Geist durch derartige religiöse Bewegungen? Das Individuum und die Gesellschaft sind, sowohl für die historische Erkenntnis wie für die Bewertung und Normierung, methodische Begriffe — sei es, dafs sie das Gegebene der Ereignisse und Zustände unter sich aufteilen, sei es, dafs sie dessen Einheit, die wir unmittelbar nicht erfassen können, unter zwei verschiedene Gesichtspunkte rücken, vergleichbar etwa der Betrachtung eines Bildes, die es einmal als physiologisch-optisches Phänomen, ein andermal als Kulturprodukt versteht, oder einmal von seiner malerischen Technik, ein andermal von seinem Inhalt und Gefühlswerte her. Darf man dies mit begrifflichem Radikalismus ausdrücken, dem die Praxis natürlich nur ganz fragmentarisch nachkommt, so sind alle menschlich-seelischen Geschehnisse und Idealbildungen restlos als In-

halte und Normen des individuellen Lebens zu verstehen, ebenso restlos aber als Inhalte und Normen des sozialen, wechselwirksamen Daseins, wie für Spinoza das kosmisch-absolute Dasein einmal unter dem Attribut der Ausdehnung, ein andermal, und ebenso vollständig, unter dem des Denkens aufzufassen ist — una eademque res, sed duobus modis expressa.

Jenseits dieser beiden ist noch ein dritter Standpunkt ihnen methodisch koordiniert, obgleich seine Ausführung, der Summe der Einzelprobleme gegenüber, unsern Mitteln nur weit unvollkommener gelingt und seine theoretische Allgemeinheit sich für das wirkliche Erkennen auf ganz wenige Überlegungen zusammenzieht. Ich hob hervor, daſs die Vergesellschaftung nur die historisch-soziale Form wäre, die die Gattung Mensch ihrem Leben gegeben hätte und die für die wissenschaftlich-begriffliche Analyse keineswegs mit dem letzteren einfach identisch ist. Man kann deshalb die Gegebenheiten und Inhalte der geschichtlichen Wirklichkeit, unabhängig von ihrer spezifisch gesellschaftlichen Genesis und Bedeutung, nach dem Wert und Sinn fragen, den sie als Elemente des Menschheitslebens, als Etappen von dessen Entwicklung besitzen. Daſs diese »Menschheit« keinen konkreten Zusammenhang besitzt, kein Einheitsbewuſstsein, keine kontinuierliche Entfaltung, ist durchaus kein Einwurf. »Die Menschheit« ist, wenn man will, eine »Idee«, wie »die Natur«, vielleicht auch wie »die Gesellschaft«, eine Kategorie, unter der einzelne Erscheinungen betrachtet werden können, ohne daſs ihre damit bezeichnete Bedeutung eine isolierte Existenz führte oder als eine besondere Qualität herauszupräparieren wäre. Aber wir können jedem Zustand, jeder Beschaffenheit, jeder Handlung eines Menschen gegenüber fragen: was bedeutet es als Stadium der Menschheitsentwicklung, welche Vorbedingungen muſste die ganze Gattung leisten, ehe dies möglich war, was hat die Menschheit als biologischer, ethischer, seelischer Typus dadurch an Wert gewonnen oder verloren? Wenn diese Fragen in einer bestimmten Weise beantwortet werden, so ist keineswegs ausgeschlossen, daſs sie, in derselben Weise vom Standpunkt der Gesellschaft aus gestellt, der das handelnde Individuum angehört, ganz entgegengesetzt beantwortet werden. Mag das regelmäſsig nicht der Fall sein, mag das, was der Gesamtgeschichte der Menschheit zu Nutzen oder Schaden ausschlägt, gewöhnlich auch für den engeren, den gesellschaftlich verbundenen Kreis die gleiche Bedeutung haben, mag

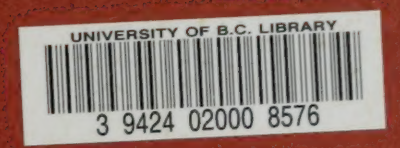
das sozial Wesentliche ohne weiteres auch ein für die Entwicklung oder für das System der Menschheit Wesentliches sein — alles dies verhindert nicht, dafs die Einordnung und Wertung vom Gesichtspunkt des Menschheitsganzen aus für jeden beliebigen Lebensinhalt eine dem Prinzip nach andre ist, als die vom Gesichtspunkt der Gesellschaft aus, und dafs beide von einander in ihren Grundmotiven unabhängig sind, so sehr es immer eine und dieselbe Tatsache, ein und derselbe Mensch, ein und derselbe Kulturinhalt sein mag, der unter die eine und unter die andre Rangierung fällt.

Obgleich nun die Kategorie der Werte und Entwicklungen des Menschheitstypus von der Kategorie des Seins und Tuns des Individuums ebenso methodisch gesondert ist, wie von der des gesellschaftlich-wechselwirkenden Lebens, so stehen dennoch jene ersten beiden in einer inneren Verbindung, die sie gleichsam als eine Partei der sozialen Kategorie als der andern gegenüberstellt. Das Material der Menschheitsidee und der von ihr aus gestellten Fragen sind die Individuen, und es ist für jene nur eine sekundäre Angelegenheit, ob die Betätigungsbeiträge dieser Individuen zu der Zuständlichkeit und Ausbildung der Menschheit in der Form einer Vergesellschaftung geleistet werden, oder in der einer rein persönlichen Betätigung in Denken, Gesinnung, künstlerischem Bilden, in der biologischen Verbesserung oder Verschlechterung der Rasse oder in dem religiösen Verhältnis zu Göttern und Götzen. In irgend einer derartigen Form freilich mufs die Existenz und das Handeln des Individuums verlaufen, und sie bildet die Technik oder das Zwischenglied, durch das die Individualität zum praktisch wirksamen Element der Menschheit werden kann. Aber bei all der garnicht diskutablen Unentbehrlichkeit dieser einzelnen Formen, unter denen die Vergesellschaftung obenan steht, bleiben doch die methodischen Pole der Betrachtung des Menschenlebens: die Menschheit und das Individuum. Sachlich wie historisch mag diese Korrelation gegenüber der Tatsache der Gesellschaft von wenig ausgedehnter Wichtigkeit sein — obgleich dieses Kapitel doch ihre Wirksamkeit an einer Reihe geschichtlicher Epochen aufgezeigt hat und der moderne Individualismus mehr als einmal darauf zurückgekommen ist. Aber sie bleibt zum mindesten die ideelle Hilfskonstruktion, mit der der »Gesellschaft« ihr Platz in der Reihe der die Lebensbetrachtung methodisch ordnender Begriffe angewiesen wird. Wie innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung die engere, »soziali-

siertere« Gruppe ihr inneres wie geschichtliches, alternierendes wie simultanes Gegenstück daran gewinnt, dafs sie zu der gröfseren Gruppe sich erweitert, zu dem Einzelelement der Gesellschaft sich spezialisiert — so erscheint von dem an dieser Stelle letzterreichbaren Punkte aus die Gesellschaft überhaupt als eine spezielle Aggregierungsform, jenseits deren, ihre Inhalte andren Betrachtungs- und Wertungsformen unterordnend, die Idee der Menschheit und die des Individuums steht.

Materienverzeichnis.

Die Seitenzahlen geben nicht jede Erwähnung des Gegenstandes, sondern nur den Beginn seiner ausführlicheren Erörterung an.


UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 02000 8576

